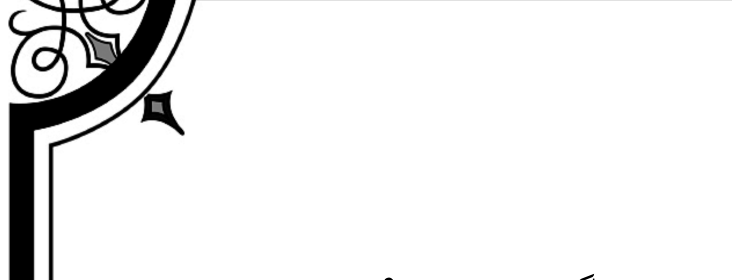


أَثَر نظريَّة الفَيْضِ في عقائد الصُّوفيَّة

د. محمَّد علي أبو هندي السيِّد

أكاديمي مصري، أستاذ مشارك بقسم أصول الدين،

كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة نجران.

ملخص البحث

الحمد لله فاتحةِ كلِّ خير، وتمام كلِّ نعمة، والصلاةُ والسلام على أشرف الخلق والمرسَلين، نبيِّنا محمَّدٍ صلَّى الله عليه وعلى آله، و صحبه وسلَّم، والتابعين بإحسان إلى يوم الدين، أما بعدُ:

فهذه دراسة في مَيدان العقيدة والمذاهب المعاصرة؛ عنوانها: "**أَثَر نظريَّة الفَيْضِ في عقائد الصُّوفيَّة**" تهدف إلى توجيه اهتمام الدارسين أو الباحثين في مجال العقيدة والمذاهب المعاصرة نحوَ فِقه المآلات العَقَدِيَّة؛ للتأثير والتَّأثُّر بالعقائد والفلسفات والأفكار الوضعيَّة على المنتسِبين للإسلام، وأَثَرِها في تكوين الطوائف والطرق الصُّوفيَّة؛ لفتح مجال جديد للبحث في العقيدة، هو: المآلاتُ العَقَدِيَّة للتأَثُّر بالأقوال والأفكار والنظريات في الأديان الوضعيَّة والفلسفات.

وجاء هذا البحث في مقدِّمة، وخمسةِ مباحثَ، كلُّ مبحث يتكوَّن من مَطالِبَ، على الوجه التالي: **المبحث الأوَّل**: مفهوم نظريَّة الفيض، وأصولها الفلسفيَّة: وفيه مطلبان: أوَّلهما: مفهوم الفَيْضِ عند الفلاسفة. والثاني: الردود على القول بالفَيْضِ بين الفلسفة والدِّين. **المبحث الثاني**: تأَثُّر فلاسفة الصُّوفيَّة بنظريَّة الفيض: وفيه ثلاثةُ مَطالِبَ: أولها: موقف السلف من الجانب الرُّوحيِّ ودَوْرِه في تمييز المتَّبِعين من المبتَدِعين. وثانيها: محاور التَّأَثُّر بالفَيْضِ عند فلاسفة الصُّوفيَّة. وثالثُها: وَحْدَة التلقِّي (النَّسَق الفكريُّ) مع اختلاف التعبيرات.

المبحث الثالث: المآلات العَقَدِيَّة للقول بالفَيْضِ عند فلاسفة الصُّوفيَّة: وفيه ثلاثةُ مَطالِبَ: أولها: القول بالاتِّحاد ووَحْدَة الوجود و مآلاته عند السُّهْرَوَرْدِيِّ،

وعلاقتُه بالفيض. وثانيها: القول بوَحْدَة الوجود والاتِّحاد عند ابن عربيٍّ و مآلاته وعلاقته بالفيض. وثالثها: القول بالوَحْدَة المطلَقة عند ابن سَبْعِينَ ومآلاتها وعلاقتها بالفيض.

المبحث الرابع: نقد أصول وعقائد فلاسفة الصُّوفيَّة في تأثُّرهم بالقول بنظريَّة الفيض: وفيه ثلاثةُ مَطالِبَ: أوَّلها: الأسس المنهجيَّة لنقد عقائد فلاسفة الصُّوفيَّة وأصولهم.و ثانيها: الردُّ على قولهم بـ(الواجب والممكِن) وأصل شبهتهم في ذلك. وثالثها: الردُّ على قولهم بـ(العقول والعقل الفعَّال، وقولهم: هم الملائكة). **المبحث الخامس**: نقض منهج استدلال فلاسفة الصُّوفيَّة على عقائدهم: وفيه خمسةُ مَطالِبَ: أوَّلها: نقض منهجهم في الاستدلال بآيَة النور، وما يرتبط بها من آياتٍ وأحاديثَ نبويَّةٍ. وثانيها: نقد استدلالهم بقوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ). وثالثها: نقض منهجهم في الاستدلال بـ«أول ما خلق الله العقل». ورابعها: نقد استدلالهم بـ (كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان). وخامسها: نقد استدلالهم بالحديثَيْنِ القُدسيَّيْنِ: «يَا بْنَ آدَمَ، اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي»، و«من عادى لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة». وصلِّ اللهمَّ على نبيِّنا محمَّدٍ وعلى آله وصحبه وسلِّم.

د. محمَّد علي أبو هندي السيِّد

nahdetalislam@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله فاتحةِ كلِّ خير، وتمام كلِّ نعمة، والصلاةُ والسلام على أشرف الخلق والمرسَلين، نبيِّنا محمَّدٍ صلَّى الله وسلّم عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمّا بعدُ؛ فإنَّ أَثَرَ الأفكار والفلسفات القديمة في عقائد فلاسفة الصُّوفيَّة لا زال مستمِرًّا إلى اليومِ، عندَ كثير من الصُّوفيَّة الغُلاة على مستوى العلماء منهم والدُّعاة، وعلى مستوى العَوَامِّ منهم والأَتْبَاع، وقد مكَّن لطُغيان عقائد الصُّوفيَّة الغُلاةِ كثيرٌ من الظروف التاريخيَّة التي مرَّت بها الأمَّة الإسلاميَّة؛ ممَّا يمثِّل تحدِّيًا عَقَدِيًّا يتطلَّب الإسهامَ في دَحْضِ أفكارهم، وبيان مآلاتِها العَقَدِيَّة والفِكريَّة والتربويَّة وغير ذلك، خاصَّةً في ظلِّ المتغيِّرات الدوليَّة المعاصرة، التي من أهدافها اتِّخاذُ التصوُّف نَمُوذَجًا للإصلاح والتربية في العالم الإسلاميِّ عند بعضها، أو تلك التي تَقُودُها فلسفات وضعيَّة عَلمانيَّة، اتَّخذت من تشويه العقائد والمفاهيم الإسلاميَّةِ وسيلةً لها.

وتأتي هذه الدراسة في مَيدان العقيدة والمذاهب المعاصرة؛ للإسهام في تحليل الانحرافات العَقَدِيَّة، والبحث في أصولها، وتحليل شُبهاتها، والردِّ عليها. ومن هذه المشكلات العَقَدِيَّة المعاصرةِ موضوعُ هذا البحث، وهو: "**أَثَر نظريَّة الفَيْضِ في عقائد الصُّوفيَّة**".

لذا؛ يأتي هذا البحثُ لبيان موقف الإسلام من تلك الأقوال، التي اتَّخذت من مُعطَيات الفلسفة اليونانيَّة - وخاصَّةً (المدرسةَ الأفلوطينيَّة المُحدثة) -

أساسًا للبناء العَقَدِيِّ، ودمجِه بالعقيدة الإسلاميَّة، وتشويهِها.

وكثيرةٌ هي الدراسات التي تناولت عقائدَ الصُّوفيَّة؛ بَيْدَ أني في هذا البحث أقصد إلى بيان أَثَر القول بالفَيْضِ في عقائدهم، ودورِه في ابتداع تصوُّرات وأفكار عَقَدِيَّة لدى الغلاة منهم، تقوم أساسًا على هذه النظريَّة، وتنبثِق منها، مع ملاحظة أن المقصود بالغلاة هم فلاسفةُ الصُّوفيَّةِ المتأثِّرون بنظريَّة الفَيض، والمؤسِّسون أو المنظِّرون أو المجاهرون بالعقائد الضالَّة (الحلول والاتِّحاد ووَحْدَة الوجود)، وتَبِعهم في ذلك التيَّار الصوفيُّ على مستوى المؤسَّسات والطُّرُق.

ولخطورة هذه المؤثِّرات الفلسفيَّة اليونانيَّة والشرقيَّة على العقيدة الإسلاميَّة؛ كان البحثُ في هذه القضيَّة، ولا أَزعُم لبحثي هذا أنه قام بهذه الْمُهَمَّة كاملةً؛ ولكنَّه خُطوةٌ قد تكون سببًا في توجيه اهتمام الدارسين أو الباحثين في مجال العقيدة والمذاهب المعاصرة نحوَ فِقه المآلات العَقَدِيَّة؛ للتأثير والتَّأَثُّر بالعقائد والفلسفات والأفكار الوضعيَّة على المنتسبِين للإسلام، وأَثَرِها في تكوين الطوائف والطرق الصُّوفيَّة؛ لفتح مجال جديد للبحث في العقيدة، هو: المآلاتُ العَقَدِيَّة للتأَثُّر بالأقوال والأفكار والنظريات في الأديان الوضعيَّة والفلسفات.

وكذلك تَهدُف هذه الدراسة إلى تجاوزِ مرحلةِ الرَّصد والتسجيل للدَّعاوى المخالفة، إلى مرحلة النقد والتحليل لمصادرها وأصولها المخالفة للقرآن والسنَّة، ومنهج السلف الصالح في الفَهْمِ والتلقِّي، وكذلك تَهدِف إلى تفنيد تلك المؤثِّرات، وبيانِ الطَّرح الإسلاميِّ الصحيح الذي يخالف ويغاير مقالاتِ المخالفين، وتشخيصِ المآلات ومعالجتِها.

وقد اقتَضَت طبيعة الدراسة استخدامَ المنهج الوصفيِّ، والمنهج التحليليِّ؛

لبيان أقوال فلاسفة الصُّوفيَّة التي تأثَّروا فيها بنظريَّة الفَيض، وتحليلِها من خلال النَّسَق الفِكريِّ الذي تنتمي إليه، وبيانِ مصادر نشأتها وتطوُّرِها عندهم، مع الأخذ بالمنهج النَّقديِّ لتلك الأقوال، وقد التزمتُ الربط بين أفكارهم، وعبَّرت عنها بـ(فلاسفة الصُّوفيَّة) أو (مذهب الغلاة)... إلخ؛ لوَحْدَة النسَّق الفكريِّ الذي ينتمون إليه، ويعبِّرون عنه، مع الاختلاف فيما بينَهم في الوسائل التعبيريَّة، والآليَّات المنهجيَّة.

أما أسماؤهم فأَذكُرُها حَسَبَ السياق، سواءٌ في المتن عند بيان آرائهم والعلاقات بينها، أو في الحواشي عند بيان الإحالات إلى كتبهم، وكذلك التزمتُ في كثير من المواضع عرضَ أقوالهم بالتناصِّ، كما هي بين علامتَيْ تنصيصٍ دون تصرُّف فيها؛ تحرِّيًا للنقد الموضوعيِّ لتلك الأقوال، التي أَتيتُ بها على طولها - أحيانًا - لخطورتها العَقَدِيَّة من جهة، ولبيان دعاواهم كاملةً في المسائل مَحِلِّ البحث من جهة أخرى.

وقد أوردتُ كثيرًا من الأحاديث النبويَّة خلال البحث، ومنهجي فيها: التخريجُ من صحيح البخاريِّ أو صحيح مسلم، أو من الكتب الستَّة، أو التِّسعة.

وتقوم أسسُ التحليل والنقد على معاييرِ القرآن والسنَّة النبويَّة، بعيدًا عن التعبيرات الإنشائيَّة والخطابيَّة، مع ملاحظة أن كثيرًا ممَّا يَطرُحه فلاسفة الصُّوفيَّة لا يمتُّ إلى الإسلام بصِلة؛ وإنما هو أوهامٌ وتخرُّصات من آثار الفلسفات اليونانيَّة والشرقيَّة، أو محاولاتُ توفيقٍ بين القرآن والسنَّة والفلسفة اليونانيَّة؛ كما سيتَّضِح من خلال البحث بمشيئة الله.

وأما خُطَّة البحث وطريقتُه في التقسيم والتبويب، فقد جاء البحث في مقدِّمة، وخمسةِ مباحثَ، كلُّ مبحث يتكوَّن من مَطالِبَ، على الوجه التالي:

المبحث الأَوَّل: مفهوم نظريَّة الفيض، وأصولها الفلسفيَّة، وفيه مطلبان:

أَوَّلهما: مفهوم الفَيْضِ عند الفلاسفة. والثاني: الردود على القول بالفَيْضِ بين الفلسفة والدِّين.

المبحث الثاني: تأَثُّر فلاسفة الصُّوفيَّة بنظريَّة الفيض، وفيه ثلاثةُ مَطالِبَ:

أولها: موقف السلف من الجانب الرُّوحيِّ (أيِ الجانب القلبيِّ، وأعمال القلوب المطلوبةِ شرعًا؛ مثل: الإنابة، والحياء، والخشوع، والخضوع، والخوف، والزُّهد، والحمد، والشكر، والرغبة، والرهبة، والورع، واليقين... إلخ)[1] ودَوْرِه في تمييز المتَّبِعين من المبتَدِعين.

وثانيها: محاور التَّأَثُّر بالفَيْضِ عند فلاسفة الصُّوفيَّة.

وثالثُها: وَحْدَة التلقِّي (النَّسَق الفكريُّ) مع اختلاف التعبيرات.

المبحث الثالث: المآلات العَقَدِيَّة للقول بالفَيْضِ عند فلاسفة الصُّوفيَّة، وفيه ثلاثةُ مَطالِبَ:

أولها: القول بالاتِّحاد ووَحْدَة الوجود ومآلاته عند السُّهْرَوَرْدِيِّ، وعلاقتُه بالفيض.

وثانيها: القول بوَحْدَة الوجود والاتِّحاد عند ابن عربيٍّ ومآلاته وعلاقته

---

(١) انظر: موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة: ج٥ / ص٣٩٠ - ٥١١ - ١٠٥٥ - ١٠٤٩ - ١١٣٤ - ١١٣٩ - ١١٦١ - ١١٩٨، المشرف العامُّ: صاحب السموِّ الأميرُ د. سعودُ بنُ سلمانَ بنِ محمَّدٍ آل سعود، تصنيف وإعداد مجموعة من الأكاديميين والباحثين المتخصِّصين في جامعات العالم، مراجعة وتقديم: عدد من كبار العلماء والمختصِّين في العالم الإسلاميِّ، ط١، دار التوحيد، الرياض ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

بالفيض.

وثالثها: القول بالوَحْدَة المطلَقة عند ابن سَبْعِينَ ومآلاتها وعلاقتها بالفيض.

المبحث الرابع: نقد أصول وعقائد فلاسفة الصُّوفيَّة في تأثُّرهم بالقول بنظريَّة الفيض، وفيه أربعةُ مَطالِبَ:

أوَّلها: الأسس المنهجيَّة لنقد عقائد فلاسفة الصُّوفيَّة وأصولهم.

وثانيها: الردُّ على قولهم بـ(الواجب والممكِن) وأصل شبهتهم في ذلك.

وثالثها: الردُّ على قولهم بـ(العقول والعقل الفعَّال، وقولهم: هم الملائكة).

ورابعها: الردُّ على قولهم بوحدة الوجود.

المبحث الخامس: نقض منهج استدلال فلاسفة الصُّوفيَّة على عقائدهم، وفيه خمسةُ مَطالِبَ:

أوَّلها: نقض منهجهم في الاستدلال بآية النور، وما يرتبط بها من آياتٍ وأحاديثَ نبويَّةٍ.

وثانيها: نقد استدلالهم بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

وثالثها: نقض منهجهم في الاستدلال بـ(أول ما خلق الله العقل).

ورابعها: نقد استدلالهم بـ(كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان).

وخامسها: نقد استدلالهم بالحديثَيْنِ القُدسيَّيْنِ: «يَا بْنَ آدَمَ، اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي»، و«من عادى لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة».

هذا؛ ولست أَزعُم الكمال في استيفاء جوانب البحث؛ ولكنها مجرَّدُ محاولة لتوجيه الأذهان، وفتح باب المناقشة والاستقصاء في هذا الجانب المهمِّ من جوانب العقيدة، أرجو أن تَنضَمَّ إليها جهودٌ أفضلُ منها، فيتكوَّنَ من مجموعها بعد حينٍ الاستقصاءُ والتأصيل الجيِّد.

وصلِّ اللهمَّ على نبيِّنا محمَّدٍ وعلى آله وصحبه وسلِّم.



المبحث الأول:

مفهوم (نظريَّة الفيض) وأصولها الفلسفيَّة

المطلب الأوَّل

مفهوم الفَيْضِ عند الفلاسفة

أقصد بنظريَّة الفَيْضِ تلك المفاهيمَ والتصوُّراتِ والافتراضاتِ التي ذهب إليها أفلوطين (ت٢٧٠م)، التي هي امتدادٌ لتيَّار الأفلاطونيَّة الْمُحدَثة أو الأفلاطونيَّة الجديدة، وهي تسميةٌ لآراء مجموعة من الفلاسفة والمفكِّرين تمتدُّ من: ٢٥٠ ق.م حتى: ٥٥٠م، وهذه الآراء تحاول إعطاء تفسير للكَوْنِ، وهي تختلف اختلافًا جوهريًّا عن آراء أفلاطونَ اليونانيِّ؛ إذ إنها تؤمِن بإلهٍ مفارِق للكون، وهذا الإلهُ يَفِيض عنه الكَوْنُ والوجود كلُّه بما فيه من مخلوقات[١].

وتأثَّر بها الْفَارَابِيُّ أبو نصر محمَّدُ بنُ طَرْخَانَ (٢٥٩هـ - ٣٣٩هـ)، وابنُ سِينا (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ)، وانتقل التَّأثُّر بها إلى فلاسفة الصُّوفيَّة، وفسَّروا من خلالها علاقة الله بالكون، وهو ما يُعرَف لديهم بـ(الفَيْضِ والصدور)، والصُّدورُ يُطلَق على "النظريات التي تَرُدُّ الوجود كلَّه إلى فيض من الله، كما يَفِيض النورُ عن الشمس، والحرارةُ عن النار، والفَيْضُ مرادفُ الصدور"[٢]، والنظريَّة بوجه عامٍّ

---

(١) الموسوعة الميسَّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالميَّة للشباب الإسلاميِّ، إشراف ومراجعة: د. مانع حماد الجهني، (٢/ ٧٩٣) ط٤، ١٤٢٠هـ.

(٢) المعجم الفلسفيُّ: مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة ص١٠٥، ص١٧٧، اضطلع بأعبائه: د. إبراهيم مدكور، د. محمود قاسم، د. محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م - الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة (مجلَّد١).

هي "ما يوضِّح الأشياءَ والظواهر توضيحًا لا يعوِّل على الواقع"[١]، فهم يتصوَّرون أن: "فيض الكائنات على مراتبَ متدرِّجةٍ من مبدأٍ واحد، ومنها يتألَّف العالم جميعُه.. وتقابل نظريَّة الخَلق، وتسمَّى أيضًا نظريَّة الفيض"[٢].

وفي عُنوان البحث: آثرتُ استخدام تعبير (أَثَر نظريَّة الفَيْضِ) ولم أقل مثلاً: (تطبيق)، أو: (نقل)، أو: (انعكاس)، أو ما شابه ذلك؛ لأن نظريَّة الفَيْضِ لم تنتقل بوصفها منظومةً نظريَّة متكاملة كما هي في الفلسفة اليونانيَّة؛ بل انتقلت إلى الْفَارَابِيِّ وابن سينا وغيرهما، وكانت أكثرَ تأثيرًا في فلسفتهم؛ ولكن لم يأخذوها بصورتها الكاملة كما هي لدى اليونان[٣]؛ لكنهم لَوَوْا أعناقَ النصوص وألبسوها لباسًا شرعيًّا، وكذلك بالنسبة لفلاسفة الصُّوفيَّة، تأثَّروا بجوانبَ منها، سواءٌ عن طريق التَّأثُّر بالفلاسفة المنتسِبين للإسلام، أو القراءة المباشِرة لفلاسفة اليونان، دونَ نقلٍ للمنظومة المتكاملة لنظريَّة الفيض؛ وإنما وظَّفوها توظيفًا جُزئيًّا مع دَمْجِها في المفاهيمِ العَقَدِيَّة الإسلاميَّة.

مع ضرورة الأخذِ في الحُسبان الفرق الجوهريَّ بين قول الفلاسفة بالفَيْضِ والصدور، وبين ما عليه الْمِلِّيُّونَ من اعتقاد خلق الله للعالم، فبينما يقوم القول بالفَيْضِ والصدور عند الفلاسفة على العلاقة العِلِّيَّة، فإنه عند فلاسفة الصُّوفيَّة يقوم على الفاعليَّة.

وقد عُرِف الفلاسفة الذين يقولون بتلك النظريَّة بمذهب الأفلاطونيَّة

---

(١) المعجم الفلسفيُّ: مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة ص٢٠٣.

(٢) السابق: ص١٠٥

(٣) راجع: ابن رشد: (القاضي أبو الوليد محمَّدُ بنُ رُشْدٍ الحفيد): تهافت التهافت، ص٣٨٥ وما بعدها، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

الحديثة: "وهي مذهب أفلوطين وأتباعه، وأساسُه القول بالواحد الذي صدر عنه الكثرة، وفيه نزعة صوفيَّة تَمْزُجُ الفلسفةَ بالدين"[١].

والإشكاليَّة التي تتصدَّى لها نظريَّة الفَيْضِ هي السؤال الذي طَرَحه أفلوطين في تاسوعاته: "كيف تنشأ الكثرة عن الواحد؟"[٢]، وبصيغة أخرى: تَستهدِف نظريَّة الفَيْضِ الإجابةَ عن هذا السؤال: "كيف صار الواحد الْمَحْضُ (الله)، الذي لا كثرةَ فيه بنوع من الأنواع، عِلَّةَ إبداع الأشياء من غيرِ أن يَخرُج عن وحدانيَّتِه ولا يتكثَّر؛ بل اشتدَّت وحدانيتُه عند إبداعه الكثرة؟"[٣].

وتتلخَّص إجابة أفلوطين عن هذا السؤال في أن:

١ - **الواحد المحض**: هو فوق التمام والكمال، بسيطٌ لا كثرةَ فيه.

٢ - **العقل**: هو أوَّل ما صَدَر عن الواحد المحضِ، وكان صدوره بغيرِ توسُّط، وبعد أن أبدع الواحدُ المحضُ العقلَ، وهو الشيء التامُّ، التفت هذا العقل التامُّ إلى مُبدِعه، وألقى بصَرَه عليه، وامتلأ منه نورًا وبَهَاءً، فأفاض عليه الواحدُ المحضُ قوًى كثيرةً عظيمة، فانبَجَست جميع الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسُّط العقل.

---

(١) المعجم الفلسفيُّ: مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة ص١٨

(٢) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين ص٢٣٩، المجلد الثالث (التاسوع الثالث)، نقله إلى العربيَّة عن الأصل اليوناني: د. فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي، د. سميح غنيم، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ص١١٣، نصوص حقَّقها وقدَّم لها: د. عبدالرحمن بدوي، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة ١٩٥٥م، وانظر: تاسوعات أفلوطين: ج٣/ ٢٩٣، ٢٩٤

٣ – **النفس الكُلِّيَّة**: أَبدعها العقلُ تشبُّهًا بالواحد المحضِ، وهي أقلُّ مرتبةً من العقل؛ لأن في الإبداع نُقصانًا، وتحرَّكت النفس الكليَّة عُلُوًّا نحوَ عِلَّتها، ونظرت إلى الشيء الذي منه كان بَدْؤها، وامتلأت قوَّةً ونورًا، وتحرَّكت سُفْلًا، فنشأت عنها الطبيعة.

٤ – **الطبيعة**: ويقصدون بها المادَّةَ، وهي المرتبة الرابعة، وبتوسُّط الطبيعة تَصدُر الأجرامُ الواقعة تحت الكون والفساد.

٥ – **الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد**: أيِ: المرتبة الأخيرة هي صدور ما في العالَم السُّفليِّ من جماد ونبات وحيوان(١).

وتقوم الفلسفة المتأثِّرة بالأفلاطونيَّة المحدَثة على أساس نظريَّة الفَيْضِ، التي تقوم بدورها على عدَّة مبادئَ:

١ – **فكرة الوجوب والإمكان**: فالوجودُ واجب وممكِن، والممكِن ما لا يقوم بنفسه أصلًا؛ بل يستند إلى الواجب في وجوده، وهكذا تتسلسَلُ الممكِنات، وهي الفيوضات النُّورانيَّة.

٢ – الواحد لا يَصدُر عنه إلا واحد.

٣ – الإبداع تابع للتعقُّل؛ أي: إنه ناشئ عن التعقُّل(٢).

---

(١) د.عبدالرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ص٦، ص١٤٣ وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد علي أبوريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ ص٩٧ – ٩٨، ط١، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٩م، وراجع: عادل محمود بدر: برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازيِّ، ص١١ وما بعدها، ط١، دار الحوار، اللاذقيَّة، سوريَّة، ٢٠٠٦م، وهو كتاب يكرِّس وينظِّر للرؤية الفلسفيَّة التوفيقيَّة =

وهذا ما انتقل إلى الفلاسفة المسلمين المتأثِّرين بتلك النظريَّة، حيث يذهبون إلى أن "واجب الوجود واحدٌ من جميع الوجوه، فإذا صَدَر عنه العالم المتكثِّر مباشَرةً، كان مَدْعاةً للتعدُّد والتكثُّر في ذات الواجب؛ لذلك لجأ ابن سينا إلى مقولة أفلوطين: الواحد لا يَصدُر عنه إلا واحدٌ، والمقصودُ أنه إذا صَدَر عن الواحد وجودٌ، فيجب أن يكون ذلك الوجودُ واحدًا؛ ولكن العالم متكثِّر؛ فكيف صَدرَت الكثرة عن الواحد؟ "(١).

ويتَّضِح المقصود بالفَيْضِ من خلال قول أفلوطين: "إن الباريَ الأوَّلَ لَمَّا كان هو الفاضلَ التامَّ الفضيلةِ، وفضيلتُه أتمُّ وأكمل من جميع ذوي الفضائل؛ إذ كان هو سببَ فضيلة كلِّ ذي فضيلة من الذين هم دونَه، وكان هو عِلَّتَهم، وهم معلولون = كان الواجبُ أن يكون هو الذي يفيض أولًا الحياةَ الفاضلة على الأشياء كلِّها، التي هي دونَه، وهي معلولة، فيَفيض عليها على درجاتِها ومراتبها؛ فما كان منها أكثرَ قبولًا، كان أحرى أن يقرَّب منه، ويكون القابلَ الأوَّل لشرف جَوْهَرِه، وحسن بهائه وثباته، ولذلك يتوسَّط بين الباري وسائر المعلولات، أن يجعل هذا الشيء الشريفَ الفاضلَ الجوهر، أوَّلَ من يَقبَل ما يفيض عليه من الحياة والفضائل، ويكون هو الذي يفيض بعد ذلك على ما دونَه، ممَّا قد قيل من الباري تعالى، ويكون قَبولُه الحياةَ والفضائلَ المفاضةَ عليه من الباري دائمًا، وإفراغُه وفيضُه على ما دونه دائمًا "(٢).

=

الفيضيَّة المغالية، ولا ينقدها ولا يعارضها.

(١) د. محمود ماضي: في فلسفة ابن سينا: تحليل ونقد، ص١٨ - ٢٨، ط١، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩٧م

(٢) أفلوطين: أثولوجيا أرسطاطاليس ص١٠٨ - نصوص حقَّقها وقدَّم لها: د. عبدالرحمن =

ولقد جئتُ بالنصِّ السابق على طوله لبيان المقصود بالفَيْضِ عند أفلوطين – وهو من أكثرِ الفلاسفة توسُّعًا في القول به، وأكثرهم أثرًا في الفلاسفة وفلاسفة الصُّوفيَّة المنتسبين إلى الإسلام – وذلك لبيان فلسفته في صدور الكثرة عن الواحد، وذلك بالفَيْضِ على ما دونه من كائنات، ثم تتوسَّط تلك الكائنات، وتَفيض على ما دونَها، أما عن كيفيَّة ذلك الفيضِ، من خلال هذا المنظور الفلسفيِّ، فيكون عن طريق: "تفكير الله في نفسه وكماله، نشأ عنه فيضٌ، وهذا الفَيْضُ صار هو العالَمَ، وكما يبعث اللهبُ ضَوءًا، والشمسُ نورًا، والنارُ حرارةً، والنَّبعُ ماءً، والثلجُ بردًا، والزَّهرُ عَرْفًا، كذلك صدر من الله شعاعٌ صار هو العالَمَ"(١).

ومن أهمِّ أفكار ومعتقَدات (الأفلاطونيَّة الحديثة):

١ – نظريَّة الانبثاق والفيض.

حاول أفلوطين أن يَرُدُّ الموجوداتِ بأنواعها المتعدِّدة، وأحوالها المتبدِّلة، إلى أصلٍ واحدٍ ثابتٍ، ومهَّد لذلك بمناقشة ثلاثةِ اعتباراتٍ، انتهى منها إلى نتيجةٍ تكوَّن من خلالها مَذهَبُه الإشراقيُّ.

أوَّلُها: أن يكون الأوَّل المطلَق قد أوجد العالَمَ من لا شيءَ، فاعتبره محالًا عقليًّا.

ثانيها: أن يكون الأوّل قد أوجد العالم من شيءٍ آخَرَ.

=

بدوي ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٥م

(١) د. حسن الشافعي: التيَّار المشائيُّ في الفلسفة الإسلاميَّة، ص١٠٩، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

ثالثها: أن يكون الأوّل قد أوجد العالم من نفسه، وهذه النتيجة أوحت إليه بفكرة الانبثاق، والانبثاق - كما شرحه - إشعاعٌ مستمرٌّ، لا هو حدوثٌ من لا شيء، ولا انقسامٌ من لا شيء، وليس فيه ما يَستتبِع تغييرًا في ذات الأوَّل المطلَق.

٢ - درجات الانبثاق:

تقوم نظريَّة الانبثاق على مبدأَيْنِ أساسيين:

الأول: أن العالم متحدِّرٌ عن موجِدٍ هو فوق الإدراك العقليِّ، لا يوصف إلا بأنه موجودٌ مجرَّدٌ، وأنه واحدٌ مطلَقٌ.

الثاني: أن التحدُّر حصل على سبيل الانبثاق، كما يَفيض النورُ من الشمس، أو كما تنبعث الحرارة من النار.

فبالجملة تبحث هذه النظريَّة عن كيفيَّة صدور الأشياء (الكثرة) عن الواحد (البسيط)؛ فالأفلاطونيَّة المحدَثة تدعو إلى إلهٍ تَفيض عنه الأشياء جميعًا بحيث لا تنفصل عنه، فيضًا لا يتحدَّد بزمن أو تاريخ، ولا يتقيَّد بإرادة، ولا ينقطع، وهذا الفَيْضُ لا يَنقُص مصدرُه؛ بل يظلُّ كاملًا غيرَ منقوص، وهذا الإله يَفيض عنه الكون والوجود كلُّه بما فيه من مخلوقات[1].

وامتزجتِ الأفلاطونيَّة المحدَثة بالأديان الوثنيَّة السائدة، وتراثها الروحيِّ، في الشرق الأوسط في العصور الميلاديَّة الأولى، فنشأ عن هذا الامتزاج ما يعُرَف بـ**(الغنوصيّة)**، وهي: "مذهب تلفيقيٌّ يَجمَع بين الفلسفة والدِّين، ويقوم على أساس فكرة الصدور، ومزجِ المعارف الإنسانيَّة بعضِها ببعض، ويشتمل على

(١) المرجع السابق، (٢/ ٧٩٣ - ٧٩٤).

طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها، وفيه تلتقي الأفكار القباليَّة بالأفلاطونيَّة الحديثة، وبعض التعاليم الشرقيَّة، كالمزدكيَّة والمانويَّة، وكان له أثرُه في التفكير الفلسفيِّ في المسيحيَّة والإسلام"(١).

ونشأ عن ذلك المذهب التلفيقيِّ مدرسةٌ في التربية الروحيَّة لها أتباع ومريدون، أضافت إلى تعاليم الأفلاطونيَّة السحر والتنجيم والأساطير، وكلَّ ما عُرِف عن الشرق من تراث روحيٍّ، وأخرجت مذهبًا يموج بكثير من الآراء وشتَّى النظريات(٢).

وتُعرَف هذه الغنوصيَّة بـ**(الثقافة الهلينيَّة)**: "حيث تَمتزِج التيَّارات الروحيَّة الصادرة عن الأفلاطونيَّة المحدَثة والغنوصيَّة، والمانويَّة، وكان الشرق الأوسط مَوْئلًا للمدارس التي اصطرعت فيها المسيحيَّة مع الوثنيَّة في الفكر والعقيدة، حيث كان يُدرَس هذا المزيج الفكريُّ في مراكز الدراسات السريانيَّة، والساسانيَّة قبل الفتح العربيِّ"(٣).

وانتقلت الآراء والعقائد الأفلاطونيَّة إلى العالم الإسلاميِّ عَبْرَ الفَارَابِيِّ وابن سينا، فقد تأَثَّر الفَارَابِيُّ بأصل الإشكاليَّة عند أفلاطون، وكذلك ما نَتَج عنها، وهو القول بالفيض، تحت عُنوان: القول في الموجودات الثواني وكيفيَّة صدور الكثير: "يفيض من الأول وجودُ الثاني، فهذا الثاني هو جوهرٌ متجسِّم أصلًا، ولا

---

(١) المعجم الفلسفيُّ: مجمع اللغة العربيَّة، ص١٣٣.

(٢) انظر: د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ ص٧٢.

(٣) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ ص٧٢، ولا أوافقه على تسمية (الفتح العربيّ)، والأفضل (الفتح الإسلاميّ) لحيثيَّات كثيرة.

هو في مادَّة، فهو يَعقِل ذاتَه، ويَعقِل الأوَّلَ...، فيما يعقل من الأول يَلزَم عنه وجودُ ثالث، وبما هو مُتَجَوْهِر بذاته التي تخصُّه، يَلزَم عنه وجودُ السماء الأولى. والثالث أيضًا وجودُه لا في مادة، وهو بجَوْهَرِه عقل، وهو يعقل ذاتَه، ويعقل الأول. فبما يَتَجوهر به من ذاته التي تخصُّه، يَلزَم عنه وجودُ كرة الكواكب الثابتة..."(١).

وتقوم فلسفة الْفَارَابِيِّ في كلِّ مؤلَّفاته على هذه النظريَّة، التي انتقلت كذلك إلى ابن سينا، الذي ذهب إلى: "امتناع أن يقصد وجود الكلِّ عنه، إن ذلك يؤدِّي إلى تكثُّرٍ في ذاته، فإنه حينئذ يكون فيه شيءٌ بسببه يقصد، وهو معرفتُه وعِلمه بوجوب القصد، أو استحبابه، أو خيريَّة فيه توجِب ذلك، ثم قصد ما، ثم فائدة يفيده إيَّاه القصدُ على ما أوضحنا قبلُ؛ وهذا مُحَال"(٢).

ويتَّفِق ابن سينا مع أفلوطين والْفَارَابِيِّ في أصل الإشكاليَّة، وما يُبنى عليها من تصوُّرات فيضيَّة تتصوَّر أن: "الحركة السماويَّة نفسانيَّة تَصدُر عن نفس مختارةٍ متجدِّدةِ الاختيارات، متَّصلةٍ جُزئيَّتُها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات...، إنما المبدأ في حركات كلِّ كوكب فيها قوًى تَفِيض من الكواكب، لم يَبعُد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها، لا بعدد الكُرات، وكان عددُها عشَرةً بعد الأول تعالى؛ أوَّلُها: العقل المحرِّك الذي لا

---

(١) الْفَارَابِيُّ (أبو نصر محمَّدُ بن طرخانَ ت٣٣٩هـ): آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦١، قدَّم له وحقَّقه: د. ألبير نصري نادر، ط٢، دار المشرق، بيروت، لبنان، دت.

(٢) ابن سينا (أبو عليٍّ الحسين بنُ عبدالله ت ٤٢٨هـ): المبدأ والمعاد ص٧٥، باهتمام: عبدالله نوراني، طهران، دت، وانظر له كذلك: الإلهيَّات من كتاب الشفاء، ص٤٣٣، تحقيق: آية الله زاده الأمُلي، ط١، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

يتحرَّك...، حتى ينتهيَ إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضيِّ، ونحن نسمِّيه العقل الفعَّال، وإن لم يكن كذلك؛ بل إن كل كرة متحرِّكة لها حكمٌ في حركة نفسها"[(١)].

وقد تأثَّر بالفلسفة الفيضيَّة مدرستان كبيرتان؛ أولاهما: مدرسة ابن مَسَرَّةَ (ت ٣١٩هـ) التي بدأت ببلاد المغرب والأندلس، وبلغت أَوْجَها مع ابن عربيٍّ (ت ٦٣٨هـ)، حيث نقلها إلى شمال إفريقيَّة ثم بلاد الشام، وتولَّى شرَّاحُه نشرَ مذهبه، خاصَّةً عفيفَ الدين التِّلمسانيَّ وابنَ سَبْعِينَ[(٢)].

والأخرى: في بلاد فارسَ وما حَوْلَها، كان للفلسفة الفيضيَّة لدى السُّهْرَوَرْدِيِّ (٦٣٢هـ) أَثَرٌ كبير في تهيئة الجوِّ الفلسفيِّ الذي عاش فيه جلال الدين الروميُّ (٦٧٢هـ)[(٣)].

والمصدر الأساسُ الذي أخذ عنه الفيضيُّون، أو الإشراقيُّون، أو الصُّوفيَّة الغُلاة، هو نفسُ المذهب الذي تأثَّر به ابن سينا والْفَارَابِيُّ مِن قَبلِه، هو الأفلاطونيَّة المحدَثة من خلال كتاب (أثولوجيا)، المنسوب خطأً إلى أرسطو[(٤)].

ولم يَقتصِرِ الأمرُ على مجرَّد التَّأَثُّر بالقول بالفَيْضِ عند الفلاسفة المسلمين؛ بل تعدَّى أَثَرُه إلى محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانيَّة الوَثَنيَّة الوافدة في ثَوْبِها الأفلوطينيِّ، وبين العقيدة والمفاهيم الدينيَّة الإسلاميَّة، فكان لذلك أثرُه في

---

(١) ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء ص٤٣١.

(٢) انظر: السابق ص١٦٠ - ١٦١.

(٣) انظر: السابق ص٢٧.

(٤) انظر: السابق، ص٩٧.

التفسير[١]، وفي العقيدة الإسلاميَّة عند علماء الكلام[٢]، من خلال التأويل الفلسفيِّ لآيِ القرآن، وأحاديث النبيِّ[٣]، وامتدَّت هذه الآثار إلى عقائدِ فلاسفة الصُّوفيَّة الذين تأثَّروا بالْفَارَابِيِّ وابن سينا، وغيرِهم من الفلاسفة.

لذا؛ أَحدَثت نظريَّة الفيض: "آثارًا ضارَّةً، تغلغلت بوجه خاصٍّ في الفكر الصوفيِّ الإشراقيِّ المتفَلْسِف، وفي الفكر الشِّيعيِّ، والفكر الإسماعيليِّ، منه بوجهٍ أخصَّ "[٤].

ولا شكَّ أن القول بالفَيْضِ يناقض العقيدة الإسلاميَّة، ففرقٌ بين فلسفة وَثَنيَّة تقوم على الخرافات وتخيُّلات الأذهان العارية عن أيِّ دليل، وعقيدةٍ قرآنيَّة تقوم على الوحيِ الذي أجاب عن كلِّ تساؤلات الإنسان، ومنها عقيدةُ الإيمان بالله وأفعاله، وخلقه للعالم، وتفرُّده بالخلق والإيجاد، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣]، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢].

---

(١) راجع: - د. حسن عاصي: التفسير القرآنيُّ واللغة الصُّوفيَّة في فلسفة ابن سينا، ص٧٧ وما بعدها، ط١ - المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٣٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- د. بكار الحاج جاسم: الأَثَرُ الفلسفيُّ في التفسير: ص٤٩ وما بعدها، ط١، دار النوادر، دمشق، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

(٢) راجع: د. محمود محمد نفيسة: أَثَرُ الفلسفة على علم الكلام الإسلاميِّ، ص١٨ وما بعدها، ط١، دار النوادر، دمشق، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

(٣) راجع: محمود محمود الغراب: رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات من القرآن من كلام محيي الدين بن عربيٍّ، وعلى هامشه إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن لمحيي الدين بن عربيٍّ، دمشق، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

(٤) د. حسن الشافعي: التيَّار المشائيُّ في الفلسفة الإسلاميَّة، ص٧٨.

المطلب الثاني

الردود على نظريةِ القول بالفَيْضِ بين الفلسفة والدِّين

لاقت محاولاتُ الْفَارَابِيِّ وابن سينا - في محاولتهما التوفيقَ بين القول بالفَيْضِ والعقائد الإسلاميَّة، وكذلك محاولات من سار على طريقهم من الصُّوفيَّة - رفضًا ونقدًا، على مستوى المفاهيم والرؤى، والمنهجيات المؤسِّسة، ويمكِن تقسيم تلك الانتقادات والردود والمناقشات إلى ثلاثةِ أنواع: نقدٍ جدليٍّ، ونقد فلسفيٍّ، ونقد شرعيٍّ.

١ - **النقد بالجدل الكلاميِّ**: كما هو لدى أبي حامد الغزَّاليِّ (ت ٥٠٥هـ) في كتابه (تهافت الفلاسفة)، الذي ردَّ فيه على مقولات الفلاسفة في نظريَّة الفَيْضِ وغيرها من الفلسفات الإلهيَّة، وقد قام الدكتور سليمان دنيا بدراسته وتحقيقه، وبيَّن أن ردود الغزَّاليِّ قائمةٌ على الجدل الفلسفيِّ، وبتعبيره هو: "مسلكُ الغزَّاليِّ في كتابه التهافت قائمٌ في معظمه على التشكيك، والنقد منزلة الشكِّ، والنقدُ من الفلسفة"(١)، ويقول أيضًا: "التهافت إن لم يكن فلسفيَّ الغايَة فهو فلسفيُّ الموضوع"(٢)، ورغم مجادلات الغزَّاليِّ للفلاسفة، فإنه تأَثَّر بمقالاتهم ولم يتخلَّص منها، كما في كتابه (مشكاة الأنوار)(٣)، وذلك ما لَمَسه أبو بكر بنُ العربيِّ المتكلِّم الأندلسيُّ (ت٥٤٣هـ) الذي التقى بالغزَّاليِّ وسمع منه، والذي قال قولته

---

(١) مقدمة د.سليمان دنيا لتحقيق كتاب تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزَّاليِّ (ت ٥٠٥) ص٢٣، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

(٢) السابق: ص٢٢.

(٣) مشكاة الأنوار للغزَّاليِّ، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م

المشهورة: "شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة ثم أراد أن يتقيَّأهم فما استطاع"[١]، وهو ما أكَّده الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدِّمة تحقيقه لكتاب المشكاة بقوله: "إن الغزَّاليَّ وكثيرين غيرَه من فلاسفة المسلمين، يستعملون مصطلحات الأفلاطونيَّة الحديثة؛ ولكنهم يقرؤون فيها معانيَ جديدةً، ويوجِّهونها توجيهًا جديدًا يُخرِجها عن معناها الأصليِّ"[٢].

واختلفت مواقف العلماء في مؤلَّفات الغزَّاليِّ التي يتَّضِح فيها تأثُّره بالفلاسفة، فمثلًا نجد أن ابن تيميَّةَ يرجِّح أنها له؛ ولكنه رجع عنها؛ ففي سياق شرحه لمفهوم التفسير الفلسفيِّ الباطنيِّ الصوفيِّ يقول: "وممَّن سَلَك ذلك صاحبُ (مشكاة الأنوار) وأمثاله، وهو ممَّا أَعظَم المسلمون إنكارَه عليه، وقالوا: أَمرَضه (الشفاء)[٣] وقالوا: دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يَخرُج فما قَدَر، ومن الناس من يَطعَن في صحة هذه الكتب، ويقول: إنها مكذوبة عليه، وآخرون يقولون: بل رجع عنها، وهذا أقربُ الأقوال؛ فإنه صرَّح بكفر الفلاسفة في مسائلَ، وتضليلِهم في مسائلَ أكثرَ منها، وصرَّح بأن طريقهم لا تُوصل إلى المطلوب"[٤]، حيث كفَّرهم في ثلاثِ مسائلَ؛ هي: قولُهم بِقِدَم العالَم، وإنكارُ علم الله بالجُزْئيَّات، وإنكارُهم للمعاد الجسمانيِّ[٥]. بَيْدَ أنه فرَّق بين فلسفة الغزَّاليِّ في كتاب التهافت حيث الجدلُ الكلاميُّ، الذي انتهى بتكفيره

---

(١) الذهبيُّ: سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص٣٢٧

(٢) د. أبو العلا عفيفي: مقدِّمة تحقيق (مشكاة الأنوار) ص١٧، وراجع فيها: ص٣٤، ٣٥

(٣) يقصد: كتاب (الشفاء) لابن سينا، الذي قام الغزَّاليُّ بالردِّ عليه في (تهافت الفلاسفة).

(٤) انظر: الفتاوى: ج ١٣ ص٢٣٧ وما بعدها، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمدَ بنِ تَيْميَّة: جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمَّدِ بنِ قاسمٍ العاصميِّ النجديِّ، بمساعدة ابنه محمَّدٍ، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، وطبعة ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

(٥) انظر: الغزَّاليَّ: تهافت الفلاسفة ص٣٠٧

للفلاسفة في المسائل الثلاث المذكورة آنفًا، وبين فلسفته في (مشكاة الأنوار) حيث جعله لتقرير فلسفته الإشراقيَّة التي تَنطلِق من مفهوم النور الإلهيِّ، وعلاقتِه بالكَوْنِ، ويشرح ماهيَّة الوجود، والمعرفة والنفس، على أساسٍ إشراقيٍّ يتأسَّس على أن العالَمَ كلَّه نورُ الله؛ حيث يقول: "إن العالَمَ بأَسْرِه مشحونٌ بنور الأنوار...، ثم ترقَّى في جملتها إلى نور الأنوار، ومعدنها ومنبعها الأول، وأن ذلك هو الله تعالى وحدَه لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقيُّ نورُه فقطْ، وإنما الكلُّ نورُه؛ بل هو الكلُّ؛ بل لا هُوِيَّةَ لغيره إلا بالمجاز؛ بل كما أنه لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو..."[1].

ومن المعاصرين الذين أفردوا كتابًا خاصًّا بمؤلَّفات الغزَّاليِّ: الدكتورُ عبدُالرحمن بدوي، وتحقيقِ نِسبتها إليه؛ فقد قطع بأن كتاب (مشكاة الأنوار) صحيحُ النِّسبة للغزَّاليِّ[2]، أما كتاب (المضنون به على غير العامَّة) وغيره من الكتب التي في السِّحر والطِّلسمات والعلوم المستورة، من المرجَّح أنها ليست للغزَّاليِّ[3].

هذا؛ وإن تردُّد العلماء بين القول برجوع الغزَّاليِّ عن بعض مؤلَّفاته المتأَثِّر فيها بالأفلاطونيَّة المحدَثة في الفيض، كما ذهب ابن تيميَّة، وبين القول بالشكِّ في نسبة بعضِها إليه كما ذهب عبدالرحمن بدوي = يجعلُنا لا نعتمد عليها في هذا البحث؛ لاحتماليَّة رجوعه عنها من جهة، وللشكِّ في نِسبتها إليه من جهة أخرى، كما سبق بيانُه، ولأن المقولاتِ التي يتعرَّض البحث لدراستها تَرُدُّ ضِمنيًّا على أصول

---

(١) انظر: الغزَّاليّ: مشكاة الأنوار ص٤١ وما بعدها، ومقدِّمة د. أبو العلا عفيفي للكتاب ص١٤، مرجع سابق.

(٢) انظر: د. عبدالرحمن بدوي: مؤلَّفات الغزَّاليِّ، ص١٩٣، ط٢، الكويت، ١٩٧٧م

(٣) انظر: السابق، ص٢٩٤، ٢٧٧ وما بعدها.

المقالات الغالية، سواءٌ عند الغزَّاليِّ - على فرض نسبة مشكاة الأنوار إليه - أو عند غيره.

٢ - **النقد الفلسفيُّ**: كما يوجَد لدى أبي الفتح محمَّدِ بنِ عبدالكريم الشَّهْرَسْتَانِيِّ (ت ٥٤٨هـ) في كتابه (مصارع الفلاسفة)[١] ومنهجه في الكتاب هو إيرادُ نصوص ابن سينا ثم بيانُ ما فيها من تناقض، ومناقشة البراهين التي تؤسِّسها لدحضها وإبطالها، من مُنطلَق فلسفيٍّ لا شرعيٍّ؛ ففي مقدِّمة كتابه يصرِّح بمنهجه مبيِّنًا ذلك بقوله: (وشرطتُ على نفسي ألَّا أفاوضَه بغير صنعته، ولا أعاندَه على لفظ توافَقْنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلِّمًا جدَليًّا أو معاندًا سوفسطائيًّا"[٢].

ومن نماذج النقد الفلسفيِّ كذلك: أبو الوليد بنُ رُشْدٍ الحفيد (ت ٥٩٥هـ) في كتابه (تهافت التهافت)، فهو يخالف الْفَارَابِيَّ وابنَ سينا في قولهما: إن الواحد لا يَصدُر عنه إلا واحد، ويذهب إلى أن "جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة قد فاضت ووُجدت عن المبدأِ الأوَّل، وأن العالم كلَّه وُجد بقوَّة واحدة، جعلها الله ساريةً فيه، فصار بأصله شيئًا واحدًا يؤمُّ فعلًا واحدًا، ولولا ذلك لما كان نظام وترتيب"[٣]، فهو يتَّفِق مع الغزَّاليِّ في رفض القول بالفَيْضِ عند الْفَارَابِيِّ وابن سينا، ويخالفه في تكفيرهم؛ بل قال بتخطئتهم، وبيان زيف نظريتهم[٤]، وخالفه كذلك في الطريقة التي هاجم بها الفلسفةَ واتَّهَمها بالتهافت، وكتاب (تهافت التهافت) غلب فيه الدفاع العقليُّ عن المنظومة الفلسفيَّة الأرسطيَّة على التناقض

---

(١) تحقيق: سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوي، القاهرة، ١٩٧٦م.

(٢) السابق: ص١٦.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٣١٦، وانظر: ٩٢، ١٣٨.

(٤) انظر: د. حسن الشافعي: التيَّار المشائيُّ ص١٥١.

والتهافت الذي نَسَبه إليها الغزَّاليُّ من جهة، وبيان تشويه الْفَارَابِيِّ وابن سينا لها بما أضافاه أو نَسَباه لها من مسائلَ ومصطلحاتٍ ليست منها من جهة أخرى(١)، فهو دفاع عن الفلسفة اليونانيَّة، وخاصَّةً الأرسطيَّةَ؛ لأن القائلين بالفَيْضِ - مثل الْفَارَابِيِّ وابن سينا والسُّهْرَوَرْدِيِّ المقتول - لم يعتقدوا أنهم يضعون نظريَّة تخالف المبادئ الأرسطيَّة؛ بل على العكس؛ كانوا على يقين تامٍّ بأنهم يتماشَوْنَ مع أرسطو، ولا يخالفونه في شيء، ومصدر هذا الوهمِ الخاطئِ أنهم تلقَّوا الأرسطيَّة مشوبةً بالأفلاطونيَّة المحدَثة من خلال كتاب (الألوهيَّة)، المعروفِ بـ(أثولوجيا أرسطاطاليس)(٢)، وقد أَثَّر كتاب (أثولوجيا) في الفلاسفة والصُّوفيَّة المسلمين، إذ كانت محتوياتُه سائدةً في أوساط التفكير الإسلاميِّ، يتناولونها ببعض التصوير دون التغيير أو التبديل(٣).

وكذلك يَهدُف ابن رشد من كتابه (تهافت التهافت) إلى بيان التوافق بين الفلسفة والدين، من خلال بيان أن الحكمة (الفلسفة) لا تُناقِض الشريعة، وبيانِ الأخطاء التي وقع فيها الغزَّاليُّ في كتابه (تهافت الفلاسفة)، في مآخذه على فلسفة ابن سينا، وما وقع فيه كلاهما من أخطاءٍ في فَهْمِ الفلسفة الأرسطيَّة، وجديرٌ بالملاحظة أن كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتِّصال) جعله ابنُ رشد لخدمة هذا الهدف التوفيقيِّ.

٣ - **النقد الشرعيُّ**: ومن أعلامه تقيُّ الدين ابنُ تيميَّة ومدرسته؛ كما في كتابه

---

(١) راجع: ابن رشد: تهافت التهافت، ص٨٨ وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ ص٧٣، ٩٧، ١٥٩.

(٣) انظر: السابق، ص٨٠.

(الصفديَّة) و(وبغية المرتاد) ومجلَّدات كاملة من مجموع الفتاوى، وغيره من مؤلَّفاته، والنقد الشرعيُّ له مدرسة سَلَفيَّة معاصِرة تُعَدُّ امتدادًا للمنهج الإسلاميِّ، له أعلامه وإنتاجه العلميُّ[1].

والنقد الشرعيُّ الذي يقوم على القرآن والسنَّة منهجًا، وفَهْمِ علماء السلف طريقةً، هو الذي يتَّخِذه البحث أساسًا في القَبول والردِّ والترجيح في مناقشة قضاياه ومسائله، كما سيتبيَّن في خلال المباحث القادمة بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

المَبحَث الثاني
تـأَثُّر فلاسفة الصُّوفيَّة بنظريَّة الفيض

المطلب الأوَّل
موقف السلف من الجانب الرُّوحيِّ ودوره في تمييز المتّبعين من المبتدِعين

اهتمَّ علماءُ السَّلَف ببيان الفرق بين الزُّهد وأعمال القلوب، كما في القرآن والسنَّة وحياة النبيِّ ﷺ، وأصحابه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، من جهة، وغيرِه من مؤثِّرات غيرِ إسلاميَّة ارتبطت بالصُّوفيَّة، وخاصَّةً الفلاسفةَ منهم، من جهة أخرى؛ فلم تُعرَف

(١) راجع مثلًا: د. مصطفى حلمي: الزهاد الأوائل دراسة في الحياة الروحيَّة الخالصة في القرون الأولى، ص١٠ وما بعدها، ط١، دار الدعوة - الإسكندريَّة، ١٤٠٠هـ، ١٩٧٩م، د. محمد السيِّد الجَلَيْنْد: قضايا التصوُّف في ضوء الكتاب والسنَّة، ص٧ وما بعدها، ط٤، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، د. عبدالفتاح أحمد فؤاد: ابن تيميَّة وموقفه من الفكر الفلسفيِّ، ص١٠ وما بعدها، دار الوفاء، الإسكندريَّة - ٢٠٠١م

في عصر النُّبوَّة والصحابة كلمةُ (تصوُّف) ولا (صوفيَّة)؛ بل كانوا على منهج قرآنيٍّ ونَبَوِيٍّ شامل للجوانب العَقَدِيَّة، والرُّوحيَّة، والجَسَديَّة، والفِكريَّة، والأخلاقيَّة. ومنذ ابتداع الكلمة، أخذت تتطوَّر البِدَع المرتبطة بمصطلح التصوُّف، إلى تنظيرٍ ومَنهَجةٍ للبِدَع، وتأْطِير لها، والاعتذار والتبرير لشطحاتها، ثم تَرَبَّتْ طوائفُ وطُرُقٌ على تلك النظريات، والأفكار، والرؤى المبتدَعة.

يتَّضِح ذلك من خلال ما بيَّنَه شيخ الإسلام في قوله: "معلومٌ أن جماهير أولياء الله السالكين لا يَهِيمون، ولا يزول عنهم عقل ما كانوا عليه. والسابقون الأوَّلون من المهاجرين والأنصار والذين اتَّبَعُوهم بإحسانٍ لم يكونوا هائمين في طريقهم، ولا مسلوبي عَقْلٍ في سلوكهم؛ بل كانوا مؤيّدين بالعقل واليقين والمعرفة؛ كما قال عبدالله بنُ مسعودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيهم: «كانوا أَبَرَّ هذه الأمَّة قلوبًا، وأعمقَها عِلمًا، وأقلَّها تكلُّفًا»[1]، وكذلك مَن بعدَهم من المشهورين؛ مثل: سعيدِ بنِ المسيِّب (ت ٩٤هـ)، والحسن البصريِّ (ت ١١٠هـ)، وعامرِ بن عبد القيس...، ومَن بعدَ هؤلاء ممَّن جَمَعَ الناسُ أخبارَهم في كتب الزُّهد؛ مثل (كتاب الزهد)[2] للإمام أحمدَ بنِ حنبلٍ (ت ٢٤١هـ)، وغيرِه ممَّن صنَّف أخبار الزُّهَّاد على الأسماء؛ مثل (حلية الأولياء) لأبي نُعَيمٍ الأَصْفَهانيِّ (٤٣٠هـ)[3]، و(صفة الصَّفْوة) لابن الجَوزيِّ (ت ٥٧٥هـ)[4]، وكتاب (الزُّهد) لعبدالله بنِ المبارك (ت

---

(١) أخرجه ابن عبدِّالبرِّ في جامع بيان العلم (١٨١٠)، وعزاه ابن القيم في (الأعلام): (٤/ ٦٠١) إلى الإمام أحمد. وأخرجه ابن عبدالبرِّ (١٨٠٧) من قول الحسن البصريِّ.

(٢) حقَّقه: د. محمد جلال شرف، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٩٨١م.

(٣) طبعت بمكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

(٤) ممَّن قاموا بتحقيقه: خالد الطرسوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

١٨١هـ)[١]، وممَّن صنَّف أخبارَ الزهد على الأبواب؛ كهنَّادِ بن السَّرِيِّ الكوفيِّ (ت ٤٢٣هـ)[٢]، وأسدِ بنِ موسى (ت ٢١٢هـ)[٣] وغيرِهما"[٤].

وبناءً على التفرقة بين طريق وأصول أهل السنَّة والإيمان والعلم والعرفان، وطريقة أهل البدعة والنِّفاق والجهل والنُّكران؛ يجب التفرقة بين عُبَّاد أهل الحديث، وبين غيرهم من الغُلاة، فإن: "عُبَّاد أهل السنَّة والحديث وصوفيَّتهم؛ كالفُضَيل بنِ عِيَاض (ت١٨٧هـ)، وإبراهيمَ بنِ أَدْهمَ (١٦٢هـ)، وأبي سليمانَ الدارانيِّ (ت ٢١٥هـ)، ومعروفٍ الكرخيِّ (ت٢٠٠هـ)، والسَّرِيِّ السَّقَطِيِّ (ت٢٥١هـ)، والجُنَيد بنِ محمَّدٍ القواريريِّ (٢٩٧هـ)، وسهلِ بن عبدالله التُّسْتَرِيِّ (٢٨٣هـ)، وعمرِو بنِ عثمانَ المكِّيِّ (ت ٢٩٦هـ)، فإن أولئك من أعظم الناس إنكارًا لطريقِ مَن هو خيرٌ من الفلاسفة؛ كالمعتزِلة والكُلَّابيَّة؛ فكيف بالفلاسفة؟!"[٥].

والمتكلِّمون في التصوُّف والحقائق على ثلاثةِ أصناف:

- قومٌ على مذهب أهل الحديث والسنَّة كهؤلاء المذكورين.

- وقومٌ على طريقة بعض أهل الكلام من الكُلَّابيَّة وغيرهم؛ كأبي القاسم القُشَيريِّ وغيرِه.

---

(١) حقَّقه: أحمد فريد، ط١، دار المعراج الدوليَّة، الرياض، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
(٢) حقَّقه: عبدالرحمن بن عبدالجبَّار الفريوانيُّ، ط١، دار الخلفاء، الكويت، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
(٣) حقَّقه: الشيخ أبو إسحاق الحُوَيْنيُّ، ط١، الوعي الإسلاميُّ، القاهرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
(٤) انظر: ابن تيميَّة: الردُّ على الشاذليِّ في حزبيه، وما صنَّفه من آداب الطريق، تحقيق: على بن محمد العمران، ص١٧٩ - ١٩٠، ص٨٢،ط٢، دار عالم الفوائد، مكة، ١٤٣٧هـ.
(٥) انظر: ابن تيميَّة: الصفديَّة، ج٢ ص٢٦٧، الرد على الشاذليِّ: ص٨٣.

- وقومٌ خرجوا إلى طريق المتفلسِفة؛ مثل من سَلَك مَسلَك رسائلِ (إخوان الصفا)، وابن سينا، وقد تحدَّث ابن سينا عن مقامات العارفين على طريقة الفلاسفة بحسب ما يَلِيق بحاله[١]، وذلك يعظِّمه من لا يعرف الحقائق الإيمانيَّة والمناهج القرآنيَّة.

- وأما ابنُ عربيٍّ وابنُ سَبْعِينَ وغيرُهما ونحوُهما، فحقائقهم فلسفيَّة، غيَّروا عبارتها، وأخرجوها في قالَب التصوُّف، أخذوا مُخَّ الفلسفة، وكَسَوْهُ لِحَاء الشريعة[٢].

وأما أبو حامد الغزَّاليُّ، فقد ذكر شيئًا من ذلك في بعض كتبه، لا سيَّما كتب: (المضنون بها على غير أهلها) و(مشكاة الأنوار) و(جواهر القرآن) و(كيمياء السعادة)، ونحو ذلك، ولهذا كان ممَّا قاله فيه صاحبه أبو بكر بنُ العربيِّ: لكنْ أبو حامد مع هذا يكفِّر الفلاسفةَ في غير موضع، ويبيِّن فساد طريقتهم، وأنها لا تُحصِّل المقصود[٣]، وهو في آخِرِ عُمُره اشتغل بالبخاريِّ، ومات على ذلك. ولهذا قيل: إنه رجع عن هذه الكتب. ومن الناس من يقول: إنها مكذوبة عليه، ولهذا كَثُرَ كلام الناس فيه لأجلها[٤]، كما سبق بيانُه في المطلب الثاني من المبحث الأول.

---

(١) راجع: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الطوسيِّ، تحقيق: د. سليمان دنيا، ج٤/ ص٨١٨، ٨٢٧، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: الردُّ على الشاذليِّ: ص٨٣،٨٤،٨٥.

(٣) انظر: الغزَّاليَّ: تهافت الفلاسفة، ص٣٠٧، ٣١٠.

(٤) ابن تيميَّة: الردُّ على الشاذليِّ، ص٨٥، ٨٦، ١٩١.

۞ **نماذج الدِّراسة:**

ولما كان فلاسفةُ الصُّوفيَّة كثيرين متَّفِقين في أصول الغُلُوِّ، مختلِفين في التعبيرات والأساليب، مختلِفين في درجات التَّأثُّر بالمدارس الفلسفيَّة اليونانيَّة = اعتمدوا نماذجَ ثلاثةً تعبِّر عن تلك المؤثِّرات، وهي: الإشراقيَّة، والوَحْدَة الوجوديَّة، والوَحْدَة المطلَقة.

مع ملاحظة أن فلاسفة الصُّوفيَّة يتَّفِقون مع نظريَّة الفَيْضِ في القول باستحالة صدور الكثرة عن الواحد، ويتَّفِقون معهم في القول بالعقل الأول، المتوسِّط عن الله في إيجاد الموجودات، أما تقسيم الوجود إلى مراتبَ، والتفرقة بين كلِّ مرتبة وأخرى - كما هو في نظريَّة الفَيْضِ - فإنه يأخذ به فلاسفة الصُّوفيَّة؛ لكن على نحوٍ مغايرٍ للفلاسفة اليونانيين، فالقولُ بوَحْدَة الوجود، والوَحْدَة المطلَقة عند فلاسفة الصُّوفيَّة معناه: أن الوجود واحدٌ، بداخله تلك المراتبُ، ففي حين أنه عند الفلاسفة الفيضيِّين وجودٌ منفصل في مراتبه، فإنه عند الصوفيِّين وجود متَّصِل، بمعنى أن فلاسفة الصُّوفيَّة أدخلوا مراتبَ الوجود - على اختلاف في التعبيرات - في القول بالوَحْدَة، فالواجبُ والممكِن، والخالق والمخلوق، والمكوِّن والكَوْنُ، والمعبود والعابد، كلُّها في النهايَة شيءٌ واحد، نشأ أو صدر عن طريق الفَيْضِ من الخالق إلى العقل الأول. ولكلِّ مدرسة صوفيَّةٍ تَسْميَةٌ خاصَّةٌ للعقل الأول الذي فاضت عنه الموجودات؛ فمنهم مَن يسمِّيه بنفس التسمية، ومنهم من يقول: إنه الحقيقة المحمَّديَّة، ومنهم من يقول: إنه النور الإبداعيُّ الأول، وعلى هذا فالوجود عند فلاسفة الصُّوفيَّة شيء واحد، فالإشراقيون يذهبون إلى القول بأصل ثابتٍ للوجود، له تشابكٌ مع مخلوقاته، وهو الاتِّحاد. وعند القائلين بوَحْدَة الوجود، الوجود عندهم هو تجلِّي الحقِّ في

الصور، والحقُّ هو الأعيان الثابتة المساوية لله في وجودها وأَزَلِيَّتِها، وظهورُها في الكون هو تَجَلِّي اللهِ فيها، فإذا كانت صلةُ الله بالكون في نظريَّة الفيض - على مراتبَ - عن طريق العقول فيضًا وإيجادًا، فهي عند فلاسفة الصُّوفيَّة - على مراتب - اتِّحادٌ واندماجٌ، وقد تناولتُ تلك المسائلَ، ونقدَها، في المطلبينِ: الثاني والثالث، من هذا المبحث.

وكذلك تأَثَّر فلاسفة الصُّوفيَّة بالفلاسفة المنتسِبين إلى الإسلام وبالفلاسفة اليونانيين، من زاوية التوفيق أو الدمج بين العقائد الإسلاميَّة والفلسفات والأفكار اليونانيَّة، وفي هذا المطلب أتناول جوانبَ هذا التَّأَثُّر من خلال آراء ثلاثة من كبار الغلاة الأكثرِ تأثُّرًا بالقول بالفَيْضِ من جهة، وأكثرهم تأثيرًا في الفكر الصوفيِّ وطُرُقِهِ من جهة أخرى، وهم:

أولًا: أبو الفُتوح يحيى بنُ حبشِ بنِ أميرك، ويُلَقَّب بشهاب الدين، واشتَهر بالسُّهْرَوَرْدِيِّ المقتول، والسُّهْرَوَرْدِيِّ الإشراقيِّ، وُلِد في قريَّة سُهْرَوَرْدَ، شمالَ غربِ إيرانَ، بالقُرب من مدينة زنجانَ الحديثةِ[١]، سنةَ (٥٤٩هـ)، وتوفِّي في دمشقَ سنةَ (٥٨٧هـ)، واشتَهر باسم (السُّهْرَوَرْدِيُّ المقتول)؛ تمييزًا له عن صوفيَّيْنِ آخرَيْنِ لُقِّبا بنفس اللَّقَب[٢]، وعندما نذكر اسم السُّهْرَوَرْدِيِّ في متن هذا

---

(١) انظر: سيد حسن نصر: ثلاثة حكماءَ مسلمين، ترجمه عن الإنجليزيَّة: صلاح الصاوي، ص٧٥، ط٢، دار النهار، بيروت،١٩٨٦م.

(٢) هما: شهاب الدين أبوحفص عمر السُّهْرَوَرْدِيِّ (٦٣٢هـ) مؤلِّف كتاب (عوارف المعارف) (تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ود. محمود الشريف، القاهرة، مكتبة السعادة، بدون تاريخ)، وكتاب (كشف الفضائح اليونانيَّة ورشف النصائح الإيمانيَّة) (تحقيق وتعليق: عائشة يوسف المناعي، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، و(بغيَة البيان في تفسير القرآن) (حققه من أول الكتاب إلى آخر سورة الأعراف: د. عبدالفتاح عبدالغني محمد =

البحث، فالمقصود به السُّهْرَوَرْديُّ: أبو الفتوح الإشراقيُّ المقتول.

ومصادر ثقافته تعود إلى:

١ - الصابئة المجوس: "كلامُه في الباطن يأخذه من مادَّة الفلاسفة الصابئين والمجوس، وبهذه المعاني يتميَّز عن غيره من الفلاسفة المشائيَّة، ولهذا يعظِّم الأنوار.."[(١)].

٢ - الفلسفة: حيث تأَثَّر بالفلاسفة؛ وخاصَّةً أفلوطين، ثم الْفَارَابِيّ وابن سينا، ومذهبُه في مُجمَله يرجع إليهما (ابنَ سينا والْفَارَابِيّ)[(٢)]، وتتَّضِح المصادر الفلسفيَّة للقول بالفَيْضِ عند السُّهْرَوَرْدِيِّ في كتابه (حكمة الإشراق)، الذي يدافع فيه عن منهجه في تلقِّي العقيدة من جهة، وعن القائلين بالفَيْضِ من جهة أخرى، وهم: (الحكماء المتألِّهة)[(٣)]، كما يسمِّيهم، وتمتدُّ سلسلة التَّأَثُّر الفيضيِّ لديه =

إبراهيم، جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠١٢م). وهو من أجلاء المشايخ وأكثرهم حرصًا على متابعة السنَّة، راجع: ابن تيميَّة: جامع المسائل، ج٥ ص٣٩٣، تحقيق: محمد عزيز شمس، إشراف: العلَّامة: بكر عبدالله أبو زيد، دار عالم الفؤاد، مكة المكرَّمة، وانظر: د.عبدالله صالح البراك: الإمام السُّهْرَوَرْدِيُّ عمر بن محمد (ت ٦٣٢هـ) وآراؤه الاعتقاديَّة، ص١١ وما بعدها، مجلة الدراسات العربيَّة - جامعة المنيا، ٢٠٠٦م. أما الآخر فهو: أبو النجيب عبدالقاهر بن عبدالله بن محمَّدٍ السُّهْرَوَرْدِيُّ (ت ٥٦٣هـ)، انظر: الذهبيّ (محمَّدَ بنَ أحمدَ بنِ عثمانَ): سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص٤٧٦، مؤسَّسة الرسالة، ١٤٢٢هـ، دمشق، ٢٠٠١م، وهو مؤلف كتاب (آداب المريدين) تحقيق: مناهم ميلسون، القدس، معهد الدراسات الآسيويَّة الإفريقيَّة، ١٩٧٧م.

(١) ابن تيميَّة: بغية المرتاد في الردِّ على الفلاسفة والباطنيَّة، ص١٩٥.

(٢) انظر: د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ ص٢٧.

(٣) السُّهْرَوَرْدِيُّ: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص٢٦٣، ضمن مجموعة مصنَّفات شيخ إشراق =

حتى تصل إلى (حكماء الفُرس)[١]، ويبيِّن أن ما ذكره: "من عالم الأنوار وجميع ما ينبني عليه وغيره، يساعدني عليه كلُّ مَن سلك سبيل الله عزَّ وجل، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسُها أفلاطون (ت ٣٤٧ ق م)، صاحبُ الأيد والنور، وكذا مَن قَبلَه من زمان والد الحكماء هرمس[٢]، إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة؛ مثل أنبادقليس[٣]، وفيثاغورث[٤]، وغيرهما"[٥].

وعُرِف السُّهْرَوَرْدِيُّ المقتولُ بفيلسوف الإشراق، والإشراقُ لغةً: "الإضاءةُ والإنارة، يقال: أشرقت الشمسُ: طَلَعت وأضاءت، وأشرق وجهُه؛ أي: أضاء

=

شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ، تصحيح وتقديم: هنري كوربين، طهران، ١٢٧٣هـ، ١٩٥٢م.

(١) السُّهْرَوَرْدِيُّ: حكمة الإشراق، ص١٠، ضمن مجموعة مصنَّفات شيخ إشراق شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ.

(٢) من الشخصيات التي اختلفت المصادر حول نسبتها؛ تشير مصادر التاريخ العربيَّة إلى أنه نبيُّ الله إدريسُ، وأنه أُعطي النبوَّة بعد آدمَ، وله متون منسوبة إليه، وتنقسم الهرمسيَّة بالإجمال إلى مدرستين: إحداهما: هرمسيَّة شعبيَّة، والقطب الذي تدور عليه هو علوم التنجيم والغيب، والأخرى: لاهوتيَّة فلسفيَّة. راجع في ذلك: هرمس المثلث العظمة، أو النبي إدريس، ترجمة كاملة للكتب الهرمسيَّة مع دراسة لأصل هذه الكتب، تأليف لويس مينار، ترجمة: عبدالهادي عباس، ص٥ وما بعدها من مقدِّمة المترجم، وص١٥ وما بعدها من الكتاب، ط١، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م، مع ملاحظة أنها مسألة خلافيَّة.

(٣) أنباد قليس باجر جنتوم: فيلسوف يونانيٌّ، وُلِد (٤٣٨ - ٤٢٣ ق. م) راجع: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، يوسف كرم، ص٥٤ - ٤٩، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.

(٤) فيلسوف يونانيٌّ، يُروى أنه وُلِد حوالي عام ٥٧٠ ق.م، وعاش مائة عام، ويقال: ثمانين، وينتمي إلى النِّحلة الأرفيَّة التي تأثَّرت بالديانات الشرقيَّة الهنديَّة والفُرسيَّة، راجع في ذلك: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانيَّة.. تاريخها ومشكلاتها، ص٧٠ وما بعدها، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨م، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص٢٤ وما بعدها.

(٥) السُّهْرَوَرْدِيُّ: حكمة الإشراق ص١٠.

وتلألأ حُسنًا، وأشرق المكانُ: أنار بإشراق الشمس، وأشرقت الشمسُ المكانَ: أنارتْه"[١]، وهو مذهب فَيْضيٌّ "يقرِّر أن المعرفة مصدرُها الإشراقُ، وهو ضَرْبٌ من الحَدْسِ الذي يربط الذات العارفةَ بالجواهر النُّورانيَّة، ولا يخلو من نزعة صوفيَّة، عُرف بوجه خاصٍّ لدى أوغسطين بين المسيحيِّين، والسُّهْرَوَرْدِيِّ بين المسلمين"[٢].

ثانيًا: ابن عربيٍّ أبو بكر محيي الدين بنُ عليِّ بنِ محمَّدٍ الحاتميُّ الطائيُّ الأندلسيُّ (ت ٦٣٨هـ)، ورغم حرصه الشديد على تأكيد أنه لم يأخذ شيئًا من الفلاسفة، وأن ما يقول به هو عن طريق الذوق والكشف، فإنه - كما يذهب أحد العلماء - اطَّلَع على شتَّى ضروب الفلسفات والآراء والأهواء والنِّحَل؛ ولكنه هضم ذلك كلَّه، وأخرجه في صورة فريدة، قَلَّ أن يُدانيَه فيها أحد من فلاسفة القديم والحديث[٣]. والمقصودُ بذلك أنه من أكثرِ فلاسفة الصُّوفيَّة الذين استَوْعَبوا العقائدَ الباطلة، ونظَّروا لها، وجهروا بها على مستوى التأليف والممارسة.

ثالثًا: ابنُ سَبْعِينَ عبدالحقِّ بنُ إبراهيمَ بنِ محمَّدِ بنِ نصرِ بنِ محمَّدٍ، المعروفُ بابن سَبْعِينَ، وُلِد ٦١٤هـ، وتوفِّي ٦٦٩ه[٤].

---

(١) المعجم الفلسفيُّ: مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة، ص٤٩.

(٢) انظر: السابق، ص١٧٤.

(٣) انظر: د. محمود قاسم: دراسات في تصوُّف محيي الدين بن عربيٍّ، ص٦٦، القاهرة، ١٩٧١م.

(٤) انظر: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سَبْعِينَ وفلسفته الصُّوفيَّة، ص٣٥ وما بعدها، دار الكتاب اللبنانيِّ، بيروت، ١٩٧٣م.

هذا؛ وقد تأَثَّر فلاسفة الصُّوفيَّة بنظريَّة الفَيْضِ، واعتمدوا عليها في التنظير والتقعيد للعقائد والتصوُّرات الصُّوفيَّة التي انعكست على الصُّوفيَّة فيما بعدُ، من خلال المؤلَّفات والطُّرُق، وقد أخذ الغلاة عن أفلوطين: فكرةَ تقسيم الوجود إلى: "الوَحْدَة الأولى، والعقل، والنفس الكليَّة، والمادَّة..، أما عند ابن عربيٍّ، فالمراتب الأربعُ هي: الله والعقل والنفس الكليَّة والهباء"[(١)]، والمقصودُ بالهباء المادَّة، وهذه المراتب الأربعُ هي أساس نظريَّة الفيض، وما ينبني عليها، أو يَنبثِق منها من عقائدَ وتصوُّراتٍ.

المطلب الثاني

محاور التَّأثر بالفَيْضِ عند فلاسفة الصُّوفيَّة

تأَثَّر فلاسفة الصُّوفيَّة بالقول بالفَيْضِ في تفسيرهم لكيفيَّة خلق الله للعالم، فبينما يقوم الفَيْضُ والصدور على فلسفة العِلِّيَّة عند الفلاسفة اليونانيين، فهو (أيِ الفيضُ) يقوم على الفاعليَّة عند فلاسفة الصُّوفيَّة؛ أي: فاعليَّة الذات الإلهيَّة التي صدرت عنها الموجودات، كما يتَّضِح من خلال عرض هذا المطلب:

١ - **الذات الإلهيَّة**: ويُطلِق عليها السُّهْرَوَرْدِيُّ (نور الأنوار) والواحد الحقيقيُّ لا يَصدُر عنه من حيث هو كذلك أكثرُ من معلول واحد، أو نورٍ مجرَّد واحد، فلا يَحصُل منه نوران، والظلمةُ لا تَحصُل منه إلا بواسطة[(٢)]. ويعلِّل السُّهْرَوَرْدِيُّ قوله مبيِّنًا أن: "الواحد لا يَصدُر عنه من حيث هو كذلك أكثرُ من

(١) د. محمود قاسم: دراسات في التصوُّف ص٧٦.

(٢) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ: حكمة الإشراق، ص١٢٥، ضمن مجموعة مصنَّفات شيخ إشراق شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ.

معلول واحد، لا يجوز أن يَحصُل من نور الأنوار نورٌ وغيرُ نور من الظلمات، كان جوهرَها أو هَيْئتها، فيكون اقتضاء النور غيرَ اقتضاء الظُّلمة، فذاتُه تكون مركَّبةً ممَّا يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبيَّن لك استحالته، فلا يقتضي غير النور، ولا يحصل منه نوران"(١).

ويعلِّل السُّهْرَوَرْدِيُّ رأيَه بأن: "الواحد من جميع الوجوه لا يقتضي إلا واحدًا، لأنه لو اقتضى شيئين فأحدُهما غيرُ الآخَر، فاقتضاءُ أحدِهما ليس اقتضاءَ الآخر بعينِه، فجهةُ الاقتضاء مختلفة فيه، فيَلزَم فيه جهتان مختلفتان، فيختلف اقتضاؤهما، فيتركَّب ذاته، وقد فُرِض واحد من جميع الوجوه، ونحن إنما تتكثَّر أفعالنا لتكثُّر إراداتنا وأغراضنا، وبإرادة واحدة لا يَحصُل عنا أيضًا إلا شيء واحد مع تَكَثُّر الجهات فينا؛ فالواحد الحقُّ أوَّل ما يَحصُل به شيء واحد: ليس بجسم..."(٢).

يتَّضِح من خلال ما ذهب إليه السُّهْرَوَرْدِيُّ في قولَيْهِ السابقين عدَّةُ أمور:

أَوَّلُها: قوله بالفَيْضِ أو صدور المخلوقات بالمعنى الفلسفيِّ الأفلوطينيِّ، وهو استحالة صدور الكثرة عن الواحد، والأمرُ الثاني، القول بصدور معلول واحد، يكون هو الواسطةَ بين الله والموجودات، في الخلق والإيجاد بالمعنى الفيضيِّ الفلسفيِّ، والواسطةُ في رأيه ليست إلا العقول: وهي ملائكةُ الله

---

(١) انظر: هياكلَ النور: ص٦١ وما بعدها، وحكمة الإشراق: ص١٢٥.

(٢) الألواح العماديَّة: ص٥٤ - ٥٥، ضمن (شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِي، المؤلَّفات الفلسفيَّة والصُّوفيَّة، الألواح العماديَّة، كلمة التصوُّف، اللمحات)، تحقيق: د. نجيب نجفقلي حبيبي، ط١، منشورات الجمل، بيروت بغداد، ٢٠١٤م.

الكروبيُّون[١] وأنواره[٢]؛ أي: النور الإلهيُّ عن طريق الفيض، أو كما يسمِّيه السُّهْرَوَرْدِيُّ: الإشراقَ؛ لكن ما علاقةُ هذا النور الواحد عند السُّهْرَوَرْدِيِّ، بمفهوم العقل الفعَّال عند الفلاسفة، وخاصَّةً أفلوطينَ؟ هذا ما يتبيَّن عند الحديث عن المرتبة الثانية للوجود خلال هذا المبحث بمشيئة الله تعالى.

ومن القضايا الخطيرة قياسُه الشاهدَ على الغائب، حيث يساوي في تصوُّراته لكيفيَّة الخلق والإيجاد، بين الله والإنسان، في أنه كما لا يَصدُر عن الإرادة الإنسانيَّة الواحدة إلا شيء واحد، فكذلك الإرادة الإلهيَّة في تصوُّره، وهذا يسمَّى "قياس الشاهد على الغائب"، وهو من الأقيسة التي أساء فلاسفة الصُّوفيَّة استخدامَها، وابتعدوا عن طريقة القرآن الكريم[٣]، واتَّبَعوا الفلسفة اليونانيَّة، فبَنَوْا معتقداتِهم على أصول فاسدة، وهذا من الأصول الباطلة التي قامت عليها كثير من التصوُّرات المنحرِفة لدى الصُّوفيَّة والمتكلِّمين.

وكذلك يَذهَب ابن عربيٍّ إلى أن: "الواحد من جميع الوجوه لا يَصدُر عنه إلا واحد"[٤]، ولكن ما مفهومُ ذلك الواحد الذي يقصده ابن عربيٍّ؟ يقول: "الله

(١) الملائكة الكروبيون: هم حَمَلة العرش، والكروبيون مشتقَّة من كَرَبَ؛ أي: قَرُبَ، فالمرادُ وصفُهم بالقُرْبِ: انظر: ابنَ تيميَّة: بغية المرتاد، ص٢٣٠. والكروبيُّون: سادة الملائكة، منهم جبريلُ وإسرافيل وميكائيل. وأقرب الملائكة إلى حملة العرش. انظر لسانَ العرب: مادة (ك ر ب).

(٢) اللمحات: ص٢٩٠، ضمن المؤلَّفات الفلسفيَّة والصُّوفيَّة للسهرورديِّ - مرجع سابق.

(٣) راجع: د. كمال سالم الصريصري: قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلِّمين وآثاره عرضًا ونقدًا على ضوء منهج أهل السنَّة والجماعة، ص١٨٣: ٢٤٧، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، كليَّة الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

(٤) الفتوحات المَكِّيَّة: السِّفر الأول، الجزء الثالث، ص١٨٧، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د.إبراهيم مدكور، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

هو الوجود، وظهرت به الأعيان..، فإن كلَّ ما سوى الله لا يمكِنه الخروج عن قبضة الحقِّ؛ فهو موجِدُهم؛ بل هو سبحانه وجودُهم، ومنه استفادوا الوجود، وليس الوجودُ خلافَ الحقِّ، ولا خارجًا عنه يعطيهم منه؛ هذا مُحَال؛ بل هو سبحانه الوجودُ، وبه ظهرت الأعيان"[١]، وعلى هذا فالواحد ليس منفصِلًا عن خلقه؛ بل هو عين وجودهم.

ولبيان مدى التشابُه بين مفهوم الذات الإلهيَّة عند أفلوطين وابن عربيٍّ؛ يَذهَب د. أبو العلا عفيفي – وهو من كبار المتخصِّصين في فلسفة ابن عربيٍّ – إلى أن: "**الذات الإلهيَّة** يمكِن النظرُ إليها من وجهينِ؛ **الأول**: من حيث هي ذاتٌ بسيطة مجرَّدة عن النِّسب والإضافات إلى الموجودات الخارجيَّة. **والثاني**: من حيث هي ذاتٌ متَّصِفة بصفات. **وهي من الوجه الأول**: منزَّهةٌ عن صفات المحدَثات، وعن كلِّ ما يربطها بالوجود الظاهر؛ بل منزَّهة عن المعرفة؛ فهي أشبهُ شيءٍ بـ(الواحد) الذي قال به أفلوطين، لا يمكِن تصوُّرها، وكلُّ ما يمكِن وصفُها به سلوب مَحْضَةٌ، كما أنها ليست من هذا الوجه إلهًا على الحقيقة؛ لأن الإله يقتضي المألوهَ؛ أي: يقتضي نِسبًا وإضافاتٍ إلى من هو مألوهٌ له...، **ووجود الذات على الوجه الأول وجودٌ مطلَق، ووجودُها على الوجه الثاني** وجود مقيَّد، أو وجودٌ نسبيٌّ؛ لأنه وجود الحقِّ متعيِّنًا في صور أعيان الممكِنات، أو متعيِّنًا في هذه النِّسب والإضافات المعبَّر عنها بالصفات، ومن هنا كانت الموجودات كلُّها صفاتٍ للحقِّ، فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أيِ: المحدَثات) ذلك الوصف"[٢].

---

(١) انظر: السابق، السفر السادس، ص١٦٧.

(٢) د. أبو العلا عفيفي: مقدِّمته لتحقيق كتاب (فصوص الحكم) لابن عربيٍّ، ص٢٩، دار =

من خلال تفرقة الدكتور أبي العلا عفيفي، يتبيَّن تأَثُّرُ ابن عربيٍّ بأفلوطين في مفهوم الذات الإلهيَّة، بمفهومها الفلسفيِّ الأول الذي يجرِّد الذات الإلهيَّة عن أيِّ فاعليَّة في الكون، بَيْدَ أني أخالفه في وصف الوجود بالمعنى الثاني (الذات الإلهيَّة في علاقتها بالممكِنات) عند ابن عربيٍّ بأنها وجود مقيَّد؛ لأن الوجود عند ابن عربيٍّ وجودٌ واحد غيرُ مقيَّد، ويتَّضِح أَثَر القول بالفَيْضِ هنا في أن الوجود واحد، في داخله مراتبُ، أساسُها أو باطنها الأعيانُ الثابتة التي هي جوهر الأشياء، وظاهرُها الكَوْنُ بمراتبه، وبكلِّ ما فيه، كما يُفهَم من خلال نظريَّة جَهَرَ بها ابن عربيٍّ يسمِّيها الأعيان الثابتة، ويتبيَّن ذلك أكثرَ في المبحث القادم بمشيئة الله تعالى.

ومن المتأثِّرين بالفَيْضِ الأفلوطينيِّ: ابنُ سَبْعِينَ؛ حيث يَذهَب إلى أن: "الله مبدِع الأشياء، ومُفيض الخيرات علينا فَيْضًا تامًّا، وكلُّ عالَم إنما يَقبَل من ذلك الخير على نحوِ قوَّتِه، واللهُ يُفيض ولا يُفاض عليه، وسائر الأشياء - عقليَّةً كانت أو جِرْميَّةً - غيرُ مُسْتَغْنيَة بأنفسها؛ بل تحتاج إلى الواحد الحقِّ الْمُفِيض عليها جميع الخيرات"(١)، ولكن ما معنى احتياج الأشياء إلى الله في فلسفة ابن سَبْعِينَ؟ هذا الاحتياج - مع رفضنا للقول به - ليس كما يتبادر للذهن من أنه احتياج ربوبيَّة (خلقًا ورزقًا وتدبيرًا...إلخ)، بل يَقصِد ابن سَبْعِينَ إلى أنه احتياج استكمال ماهيَّة، إذ يقول: "الحقُّ هو حقيقة كلِّ شيء، ووجودُ كلِّ شيء"(٢)،

=

الكتاب العربيِّ، بيروت، لبنان، د ت.

(١) ابن سَبْعِينَ: بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتِّل العاكف، تحقيق: د. جورج كتورة، ص١٤٣ وما بعدها، ط١، دار الأندلسيِّ، بيروت، ١٩٧٨م.

(٢) ابن سَبْعِينَ: رسائل ابن سَبْعِينَ: تحقيق وتقديم: د. عبدالرحمن بدوي، ص١٠٢، الدار =

ويفسِّر كلمة: (لا إله إلا الله) بمعنى: "لا موجودَ إلا الله"[(١)].

ويذهب ابنُ سَبْعِينَ إلى أن (الله) هو العِلَّة الأولى التي تتقدَّم جميعَ العلل، وبالقصد الأول فاضت عنه كلُّ الأشياء، وهذه العِلَّة التي يكون فيها الخالق والمخلوق، أو العِلَّة والمعلول، شيئًا واحدًا، هي وحدَها العلَّةُ الحقيقيَّة، ولذلك يسمِّيها ابن سَبْعِينَ بالقصد الأول، في مقابل العِلِّيَّة التي توجد بين ذوات الممكِنات، ويسمِّيها ابن سَبْعِينَ بالقصد الثاني، ويترتَّب على ذلك أن ما يَصدُر عن الله بالقصد الأول ضروريٌّ، ومن ذاته، على أن ما يَصدُر عن المخلوقات بالقصد الثاني ممكِن، وبالعرض، فالله هو الموجود الأول منذ الأَزَل، وهو فوقَ كلِّ شيء، وهو النور المطلَق والخير المَحْضُ[(٢)]. وقد فاض عن الله بالقصد الأول القديم ما يُعرَف عند ابن سَبْعِينَ بـ(المبدع الأوَّل)[(٣)]، وهو ما يُعرَف في نظريَّة الفَيْضِ بالعقل الفعَّال.

٢ - **العقــــل الأول:** ويسمِّيه المشاؤون (العقل الكلِّيُّ)، ويسمِّيه السُّهْرَوَرْدِيُّ متأثِّرًا بالفلاسفة: (العقل الأول)، و(الصادر الأول)، وماهيَّتُه نورانيَّة قاهرة، أو بتعبير السُّهْرَوَرْدِيِّ: "ومن جملة الأنوار القاهرة: أبونا وربُّ طلسم نوعنا، ومُفيض نفوسنا، ومُكملها بالكمالات العلميَّة والعمليَّة، روح القُدُس المسمَّى عند الحكماء بالعقل الفعَّال..، والعقل أو ما يَنتشِئ به الوجود، وأول من

=

المصريَّة للتأليف والترجمة، ١٩٥٦م.

(١) ابن سَبْعِينَ: رسائل ابن سَبْعِينَ: ص١١٣.

(٢) انظر: ابن سَبْعِينَ: بد العارف ص٢٨. وانظر: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سَبْعِينَ وفلسفته الصُّوفيَّة، ص٢٠١.

(٣) ابن سَبْعِينَ: بُدُ العارف: ص١٤٦ - ١٤٧.

أشرق عليه نور الأول، وتكثَّرت العقول بكثرة الإشراقات، وتضاعُفها بالنزول"[١].

ويلاحظ محاولة السُّهْرَوَرْدِيِّ التلفيقيَّة، حيث يذهب إلى أن العقل الفعَّال عند الحكماء "يسمِّيه الشرعُ (رُوح القُدُس)، نِسبتُه إلى عقولنا كنِسبة الشمس إلى أبصارنا، وهو الرُّوح الذي أُضيف إلى الحقِّ في المثاني؛ كقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، وهو واسطة وجود العالم العنصريِّ..."[٢].

يتَّضِح الأثَر الفَيضيُّ في عقيدة السُّهْرَوَرْدِيِّ في مسألة الخلق المباشر، رغم أنها ثابتة بالقرآن والسنَّة، فإنها تحوَّلت عند الغلاة إلى الاعتقاد في الوسائط من دون الله؛ ممَّا يمثِّل خروجًا واضحًا على عقيدة توحيد الربوبيَّة، وما يترتَّب عليه من مآلات في توحيد العبادة والأسماء والصفات.

وفي رسائله الصُّوفيَّة يسمِّيه: النور الإبداعيَّ الأول، والنور الأقرب[٣]، وتعدُّد الأسماء نتيجة لتعدُّد مصادر التأثير[٤]، ويَنسُب السُّهْرَوَرْدِيُّ صدور الموجودات - التي تحت العقل الأول أو النور الإبداعيِّ الأول - إليه، فيقول: "النور الإبداعيُّ الأول لا يمكِن أشرفُ منه، وهو منتهى الممكِنات، وهذا الجوهر ممكِن في نفسه، واجب بالأول، فيقتضي نِسبتُه إلى الأول، ومشاهدة جلاله

(١) السُّهْرَوَرْدِيُّ: هياكل النور، ص٦٥.
(٢) السُّهْرَوَرْدِيُّ: الألواح العماديَّة ص٩١.
(٣) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ، هياكل النور ص٦٣.
(٤) انظر: د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ ص١٨٤.

جَوهرًا قُدُسيًّا آخَرَ..."[١]، وتتتالى الجواهر القدسيَّة في الفَيْضِ الصادر عن ذلك النور الإبداعيِّ الأول، وتلك الجواهرُ يسمِّيها السُّهْرَوَرْدِيُّ "كلمات الله"[٢]، والعقل الإبداعيُّ هو همزة الوصل بين الواحد وبين الفيوضات التالية عند الأفلاطونيَّة المحدَثة، وهو كذلك عند السُّهْرَوَرْدِيِّ الذي يَنسُب للعقل الأول عمليَّة الخلق والإيجاد، وينحصر اختلاف نور الأنوار عن النور الأقرب في شدَّة النوريَّة؛ فالأول أشدُّ في كمال النوريَّة من الثاني، وتَسرِي هذه النِّسبة التنازليَّة في سلسلة الأنوار المجرَّدة التي تَصدُر ممَّا يلي النورَ الأقرب[٣].

والتساؤل: كيف صدرت المخلوقاتُ عن الله من خلال هذا النور الواحد حَسَبَ فلسفة السُّهْرَوَرْدِيِّ؟

يعتمد السُّهْرَوَرْدِيُّ على نظريَّة العقول العشرة في تفسير خلق الله للمخلوقات، وانتقل بها من النزعة الفلسفيَّة المجرَّدة لدى الفلاسفة العرب واليونان، إلى توظيفها أو التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلاميَّة، حيث يذهب إلى أن: "أول ما أبدَعه الله تعالى أمر عقليٌّ حيٌّ عالمٌ؛ كما قال النبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ «أول ما خلق الله تعالى العقلُ»، غيرَ أن له جهاتٍ ثلاثًا: من نظره إلى الباري وتعقُّلِه، ومن نظره إلى إمكانه وتعقُّله، ومن نظره إلى ذاته وتعقُّلِه، فاعتبار نظره إلى بارئه وتعقُّله - وهي جهة أشرفُ - يوجد منه **عقلٌ** آخَرُ، وباعتبار نظره إلى إمكانه وتعقُّلِه -

---

(١) السُّهْرَوَرْدِيُّ، هياكل النور ص٦٣.

(٢) السُّهْرَوَرْدِيُّ: كلمات الصُّوفيَّة، تحقيق: قاسم محمد عباس، ص١٣٥ - ١٣٦، ط١، بيروت، ٢٠٠٩هـ.

(٣) انظر: حِكمة الإشراق ص١١٠، ١١٤، ١٢٦، وانظر: أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة، ص١٨٤.

وهي جهة أخسُّ منه - يوجد فَلَك، وباعتبار تعقُّل ذاته نفس الفلك، وكذلك من **الثاني** عقل ثالث وفَلَكٌ ثانٍ ونفس الفلك، ومن **الثالث** عقل رابع وفلكٌ ثالث ونفس الفلك، ومن الرابع عقل **خامس** وفلك رابع ونفس الفلك [وهكذا، وصولًا إلى العاشر]... ومن التاسع عقل **عاشر** وفلك تاسع ونفس الفلك، ومن العاشر عالم العنصريات، ونفوس الإنسان، وهو الذي يسمُّونه واهب الصور [يقصد الفلاسفة] ويسمِّيه الأنبياء (روح القدس وجبريل)، وهو الذي قال: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَـٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم: ١٩]"[١]، غيرَ أنه في مواضعَ أخرى من مؤلَّفاته يقول: إن العقول ليست عشَرةً؛ بل هي كثيرة جدًّا لا يعلمها إلا الله، وهو يُطلِق عليها: العقول، والكلمات النورانيَّة الأمريَّة، والملائكة[٢].

ولا شكَّ أن هذه المقاربة، أو محاولة التوفيق بين فلسفة وثنيَّة وضعيَّة، وعقيدة منزَّلة قرآنيَّة = غيرُ صحيحة، وتشويهٌ للاعتقاد الصحيح في الله سبحانه وتعالى، وفي المطالب القادمة مزيدُ بيان لفساد محاولات فلاسفة الصُّوفيَّة التوفيقَ بين الفلسفة والدين، وسيأتي الردُّ على منهج استلالهم بالقرآن والحديث في المبحث الخامس بمشيئة الله تعالى.

وكذلك تأثَّر ابن عربيٍّ بنظريَّة الفَيْضِ في كلِّ مؤلَّفاته التي كرَّسها للتنظير والتقعيد للتصوُّف الغالي، فالعقل الفعَّال هو المرتبة الثانية للوجود في نظريَّة الفَيْضِ عند أفلوطين -كما سبق بيانه-، وفي محاولة توفيقيَّة بين الفلسفة الفَيضيَّة، وعقيدة الإيمان بالملائكة، يَذهَب ابن عربيٍّ إلى أنه: "لَمَّا شاء الحقُّ أن يَخلُق

(١) رسالة في اعتقاد الحكماء: ص٢٦٤

(٢) انظر: الألواح العماديَّة ص٥٦

عالم التدوين والتسطير، عيَّن واحدًا من هؤلاء الملائكة الكروبيِّين، وهو أول مَلَك ظهر من ملائكة ذلك النور، سمَّاه **العقل والقلم**، وتجلَّى له في مَجْلَى التعليم الوهبيِّ بما يريد إيجاده من خلقه، لا إلى غايَة وحَدّ؛ فقيل: العقل بذاته عِلم ما يكون، وما للحقِّ من الأسماء الإلهيَّة، الطالبة صدور هذا العالم الخَلقيِّ"(١).
ووظيفة العقل الأول تتلخَّص في:

- حمل المعلومات فَيْضًا عن الله بغير واسطة، - وخلق المخلوقات، - ووهب النفس معرفةَ الأشياء، حيث يذهب ابن عربيٍّ إلى أن: "الحق سبحانه أوَّل ما خَلَقَ القلم، أو قل: العقل، كما قال. فما خلق إلا واحدًا، ثم أنشأ الخَلْقَ من ذلك الواحد، فاتَّسع العالَم.."(٢)، وامتدادًا لذلك يذهب إلى أن: "جميع المعلومات، عُلْوِها وسُفْلِها، حاملُها العقل الذي يأخذ عن الله بغير واسطة؛ فلم يَخفَ عليه شيءٌ من عِلم الكون الأعلى والأسفل، ومِن وَهبِه وجُودِه تكون معرفةُ النفس الأشياءَ، ومِن تَجَلِّيه إليها ونوره وفيضه الأقدس، فالعقل مستفيد من الحقِّ تعالى، مُفيد للنفس، والنفسُ مستفيدة من العقل، وعنها يكون الفعل، وهذا سارٍ في جميع ما تعلَّق به علم العقل بالأشياء التي هي دونَه، واعلم أن العالم المهيم لا يستفيد من العقل الأول شيئًا، وليس له على المهيمين سلطان؛ بل هم وإيَّاه في مرتبةٍ واحدة"(٣).

وقد أَثَّر القول بالفَيْضِ في ابن عربيٍّ في عقيدة الخلق والإيجاد، متَّبِعًا الفلسفةَ الأفلوطينيَّة، ودامجًا إياها في العقيدة الإسلاميَّة، حيث يذهب إلى أن: "الحق له

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني، ص٣٥٠
(٢) انظر: السابق، السفر الثاني ص٩٠.
(٣) انظر: السابق، السفر الثاني ص٩٠ - ٩١.

تسعةُ أفلاك للإلقاء، والإنسان له تسعة أفلاك للتلقِّي، فتمتدُّ كلُّ حقيقة من التسعة (الأفلاك) الحَقِّيَّة، رقائق إلى التسعة (الأفلاك) الخَلْقيَّة، وتنعطف من التسعة الأفلاك الخَلقيَّة رقائق على التسعة الأفلاك الحَقِّيَّة؛ فحيثما اجتمعت، كان الملَك ذلك الاجتماع، وحدث هنالك أمرٌ: فذلك الأمر الزائد الذي حدث هو الملَك"(١).

في النصِّ السابق تفسيرُ وجود الملائكة من خلال الالتقاء بين ما وصفه ابن عربيٍّ بالأفلاك الحَقِّيَّة والأفلاك الخَلقيَّة؛ ليكون الملَك، ويسمِّيه كذلك: (العقل الأول)، وفي مواضعَ أخرى من الفتوحات يسمِّيه: (العقل الكلِّيُّ) و(القلم).

وقريبٌ من ذلك نجد ابنَ سَبْعِينَ يذهب إلى أن الله بقصده الأول القديم فاض عنه (المبدِع الأول)، واتَّبَع ابن سَبْعِينَ نفسَ منهج ابن عربي في الاستدلال على الفَيْضِ الفلسفيِّ، حيث يذهب إلى أن الحقَّ كان في أَزَله كَنزًا لم يُعرف، فخَلَق الذَّواتِ الرُّوحانيَّةَ فعَرَفَته، وكان المبدِع الأول هو أوَّلَ ما خلق(٢).

وللمبدع الأول وجهان: وجهٌ من الله الواجبِ الوجود، ووجهٌ من الممكِنات، وهذا الوجه الأخير يسمِّيه ابن سَبْعِينَ: "الوجه الكاذب"، والمبدع الأول بالوجه الأول يُعتبَر هُوِيَّةً خاصَّة، وبالوجه الثاني يُعتبَر هُوِيَّة عامَّةً، وبما

---

(١) انظر: السابق، السفر الأول، ص٢٤٢.

(٢) انظر: ابن سَبْعِينَ: بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتِّل العاكف، تحقيق: جورج كتورة، ص٢٨ ط١، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، ١٩٧٨م، وكلمة (بُد) تعنى في اللغة الصنم، أو بيت الصنم، وقد عَنى بها ابن سَبْعِينَ (الله) – تعالى الله عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا – فقال: "والحقُّ هو أول كلِّ شيء وبُدِه، وصورته وذاته وبعضه، من جهة ما يجب له، وعلى ما يجب له، وكما يجب له". انظر: مقدِّمة (بد العارف) ص٧، وانظر: د. سليمان الدويش: هامش بغية المرتاد ص١٨٢.

يُفاض عليه من الله هو مبدع بالقصد الأول، وبالذي يَفيض مبدع بالقصد الثاني، وفي هذا يقول ابن سَبْعِينَ في (بُدُ العارف): "والله هو مبدع الكليَّات بأمره وكلمته وقدرته، ومدبِّر الجزئيات بحَوْلِه وقوَّته وحكمته، وهو الذي استجاب له المبدع الأول، وأقبل لذاته بحقيقته وماهيَّته، فعاد لِلَوَاحِقِه مجازه وآنيَّته، فكان من إقباله وجودُه الواجب، ومن قهقرته وجودُه الكاذب...، وهو في حقيقته مع الحقِّ والقِدَم، وفي مجازه مع الممكِن والعَدَم، وهو بالحقِّ هُوِيَّة خاصَّةٌ، وبالممكِن هُوِيَّةٌ عامَّة، وهو بالهُوِيَّة الخاصَّة يَفِيض ويُفاض عليه، وبالهُوِيَّة العامَّة يَضْطَرُّ (يقصد الله) ويُضْطرُّ إليه، وهو الذي يُفاض عليه مبدع بالقصد الأول، وبالذي يَفيض مبدع بالقصد الثاني"(١).

والمبدع الأول هو العقل الأول الأكثرُ شَبَهًا بالله، ووظيفتُه كما يذهب ابنُ سَبْعِينَ: "كلُّ عقل إلهيٍّ يَعلَم الأشياءَ لأنه عقلٌ، ويدبِّرها لأنه إلهيٌّ؛ ذلك أن خاصيَّة العقل العِلْمُ، وإنما تمامُه وكماله أن يكون مدبِّرًا عالِمًا، فالمدبِّر هو الله عزَّ وجلَّ وتعالى؛ لأنه أعلى الأشياء من الخيرات، والعقلُ هو أول مبدع، وهو أكثر تشبُّهًا بالإله تعالى؛ فمن أجل ذلك يدبِّر الأشياء التي تَحتَه، فإن الله عزَّ وجلَّ يتقدَّم العقلَ بالتدبير، ويدبِّر الأشياءَ تدبيرًا أرفعَ وأعلى؛ وذلك أنه لا يفوق تدبيرُه شيئًا من الأشياء البتَّةَ؛ لأنه يريد أن يُنيل خيرَه جميعَ الأشياء"(٢).

وفي قوله بـ(المبدع الأول) يَرفُض ابنُ سَبْعِينَ فكرة العقول العشَرة لدى الْفَارَابِيِّ(٣)، ويخالف السُّهْرَوَرْدِيَّ وابنَ عربيٍّ، وغيرَهما من الفلاسفة وفلاسفة

(١) انظر: السابق، بد العارف ٢٨.
(٢) انظر: السابق، ص١٤٦ - ١٤٧.
(٣) انظر: الْفَارَابِيَّ: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦١.

الصُّوفيَّة، والسبب في ذلك إيمانه بوَحْدَة الوجود المطلقة؛ لذلك يذهب إلى أن: "العقل مرتبة، والحسَّ مرتبة، والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والثابت حقٌّ، والوجود وهمٌ وباطل، فالعقل والحسُّ وغير ذلك من المراتب - في رأيِه - عوارضُ للوجود، والعَرَضُ لا يبقى زمانينِ على التحقيق، فهو باطلٌ أبدًا، ونِسبتُه إلى المراتب زائلة"(١).

ويستدلُّ ابنُ سَبْعِينَ على نفيِ مرتبة الحسِّ والعقل بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] على أن كلَّ شيء هالكٌ متعلِّق بجميع المراتب الوهميَّة، وأن (إلَّا وَجهَه) متعلِّق بالوجود الحقيقيِّ المطلَق الذي هو الكلُّ والهُوِيَّة، ويقول: "إن العامَّة والجهَّال هم الذين غَلَب عليهم العارضُ، وهو الكثرة والتعدُّد، فقالوا بوجود العقول وغيرها من المراتب الزائلة، والخاصَّة - وهم المحقِّقون - غَلَبَ عليهم الأصلُ، وهو وَحْدَة الوجود، فلم يَقِفوا عند المراتب الزائلة، ولا ميَّزوها عن الوجود الواحد، ومن كان مع الأصل، لم ينتقل، ولم يتحوَّل، ويَثبُت عِلمُه وتحقيقه، ولا كذلك من كان مع الفرع، فهو يتحوَّل وينتقل وتَلتبِس عليه الأمور، فيَنسى ويسهو ويَجهَل"(٢).

يلاحَظ فيما سبق أن ابنَ عربيٍّ والسُّهْرَوَرْدِيَّ يذهبان إلى القول بأصل ثابت للوجود، له تشابكٌ مع مخلوقاته، في صورة الاتِّحاد عند السُّهْرَوَرْدِيِّ، وفي صورة وَحْدَة الوجود عند ابن عربيٍّ (أعيان ثابتة وحقٌّ ظاهر فيها)، والصلة عندهم عن طريق العقول أو الأنوار صدورًا وإيجادًا، وبالله اتِّحادًا واندِماجًا، أما ابنُ سَبْعِينَ،

---

(١) مجموعة رسائل ابن سَبْعِينَ: ص١٣٢، وانظر: د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سَبْعِينَ وفلسفته الصُّوفيَّة ص٣٦١.

(٢) الصفديَّة: ج١، ص٢٣٦.

فلأنه يقول بالوَحْدَة المطلَقة، فلا وسائطَ عنده إلا في مرحلة صدور المخلوقات عن المبدع الأول، وصدورُها ليس بمعنى أنها انفصلت عنه؛ بل هي فيه وبه، نعوذ بالله من ذلك الاعتقاد.

وقولُهم بالمبدع الأوَّل، ونِسبة صدور المخلوقات له، خروجٌ عن الاعتقاد الصحيح؛ "وأهل الملل يعلمون بالاضْطِرار من الدين الرُّسَلَ؛ أنه ليس عندهم أحدٌ غيرُ الله يَخلُق جميعَ المبدعات، ولا أنهم أثبتوا مَلَكًا من الملائكة أبدع كلَّ ما تحت السماء؛ بل الملائكة عندهم عبادٌ لله، ليس فيهم من هو مستقلٌّ بإحداث جميع الحوادث، فضلًا عن أن يكون مبدِعًا لكلِّ ما سوى الله وسواه، كما يقول الفلاسفة في العقل الأول"[١].

٣ - **الروح الكلِّيُّ**: أو النفس الكليَّة عند الفلاسفة، هي عند السُّهْرَوَرْدِيِّ (الجوهر القُدسيُّ)؛ فقد سبق أن ذكرنا أن النور الإبداعيَّ الأول صدر عنه: "جوهرٌ قدسيٌّ...، وهكذا الجوهر القدسيُّ الثاني...، إلى أن كَثُرت جواهرُ مقدَّسةٌ عقليَّة، والجواهر القُدسيَّة المقدَّسة وإن كانت فعَّالةً، فإنها وسائطُ وجود الأول، وهو الفاعل بها، وكما أن النور الأقوى لا يُمَكِّن النور الأضعفَ من الاستقلال بالإنارة، فالقوَّة القاهرة الواجبة لا تُمَكِّن الوسائطَ من الاستقلال؛ لوفور فَيْضِه، وكمال قوَّته، وهو ما يتناهى بما لا يتناهى..."[٢].

والجواهر القدسيَّة تعني لدى السُّهْرَوَرْدِيِّ: (الكلمات النورانيَّة الكبرى)، فهو يذهب إلى أن: "للحقِّ سبحانه وتعالى عدَّة كلمات كبرى تَنبعِث من كلماته

(١) مجموعة رسائل ابن سَبْعِينَ: ص١٣٢.
(٢) السُّهْرَوَرْدِيُّ: هياكل النور ٦٣.

النورانيَّة؛ أي: من شعاع سيماء وجهه الكريم، وبعضُها فوقَ بعض؛ وذلك أنه تنزَّل من الحقِّ كلمة عُلْيَا ليس أعظم منها، ونِسبتها في قدر نورها وتجلِّيها من سائر الكلمات؛ مثل نِسبة الشمس من سائر الكواكب، ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى، وعلى هذا واحدةٌ بعدَ واحدة، حتى يَكمُل عدد تلك الكلمات تامَّةً، وآخِرُ تلك الكلمات جبرائيلُ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وأن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الكلــمة الأخيرة"(١).

والكلمة الكبرى الأخيرة، هي شعاع النور الذي **تنبعث** منه كلمات أخرى صغيرة، **تتكوَّن** من خلالها أرواح الآدميِّين، على ما أشير إليه في الكتاب الربَّانيِّ بقوله: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، جميعها خُلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في آخر طائفةِ تلك الكلمات الكبرى(٢).

ويستدلُّ السُّهْرَوَرْدِيُّ على ما ذهب إليه بأدلَّة من القرآن والسنَّة؛ منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: ٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] ومعناه عند السُّهْرَوَرْدِيِّ: (جبريل)، وكذلك يستدلُّ بتسمية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كلمةً أو روحًا؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٦٩](٣).

وكذلك يربط ابن عربيٍّ بين مفهوم (النفس الكليَّة) عند أفلوطين، وبين (اللَّوح) الذي يسمِّيه الروح الكلِّيَ، وأما قوله بالنفس الكليَّة أو الروح الكلِّيِّ،

(١) السُّهْرَوَرْدِيُّ: كلمات الصُّوفيَّة ص١٣٥ - ١٣٦.

(٢) انظر: السابق، ص١٣٦.

(٣) انظر: السابق، ص١٣٦.

وعلاقته بالعقل الأول، فيتَّضِح من قول ابن عربيٍّ: "واشتَقَّ من هذا العقل موجودًا آخَرَ سمَّاه اللوح، وأمر القلم أن يتدلَّى إليه ويودِع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غيرُ، فعلَّمها اللوح حين أَوْدَعه القلم إيَّاها، فكان من ذلك علم الطبيعة، وهو أول علم حصل في ذلك اللوح من علوم ما يريد الله خلقَه، فكانت الطبيعة دون النفس، وذلك كلُّه في عالم النور الخالص"(١).

ويَزعُم ابن عربيٍّ أن الله تجلَّى للروح الكليِّ وخاطَبَه: "ما اسمي عندك؟ فقال: أنت ربِّي، فقال سبحانه: أنت مربوبي، وأنا ربُّك، أعطيتُك أسمائي وصفاتي، فمن رآكَ رآني، ومن أطاعكَ أطاعني، ومن عَلِمَك عَلِمَني، ومن جَهِلَك جَهِلني، فغايَةُ مَن دونَك أن يتوصَّلوا إلى معرفة نفوسهم منك، وغايَة معرفتهم بك، العلمُ بوجودك، لا بكيفيَّتِك"(٢)، وسيأتي بيان بُطلان هذا الاستدلال في المبحث الأخير.

أما بالنسبة لمذهب ابن سَبْعِينَ في (الروح الكلِّيِّ، أو النفس الكليَّة، أو العقل الكليِّ) فابن سَبْعِينَ بناءً على قوله بالوَحْدَة المطلَقة، يذهب إلى أنه: لا مجال للقول بوجود نفس وعقل، فالنفسُ والعقل وغيرها من المراتب الوجوديَّة لا وجودَ لها في التحقيق متميِّزًا عن الوجود المطلَق، وفي ذلك يقول ابن سَبْعِينَ: "العقل، والنفوس، والروحانيُّ، والكلمة، والقضايا، والفصل، والصدور، والوجود، والشيء، والحق، والأمر، والذات، والهُوِيَّة، والأنيَّة، والهُوِيَّة، والوَحْدَة = جميعُ ذلك محمول على قضيَّة ثابتة (الوجود الواحد)"(٣).

---

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني، ص٣٥٠، ٣٥١.

(٢) انظر: السابق، السفر العاشر، ص١٣٣.

(٣) انظر: د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سَبْعِينَ وفلسفته الصُّوفيَّة ص٣٨٣.

٤- **المــادَّة**: وهي العالم عند السُّهْرَوَرْدِيِّ، وهو كلُّ ما سوى الله، وينقسم إلى:

١ - قديم: وهو العقول والأفلاك ونفوسُها الناطقة، وكليَّات العناصر وما يَلزَمها لزومًا أَوَّليًّا، كالحركة السَّرْمَدِيَّة والظلام.

٢ - مُحدَث: وهو غير ذلك(١).

وخلق العالم في مذهب السُّهْرَوَرْدِيِّ عن طريق الإشراق، وهي من التصوُّرات المتأثِّرة بالفَيْضِ، وعُرفت بـ(مذهب الإشراق) وقد استعمله السُّهْرَوَرْدِيُّ استعمالًا خاصًّا للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأَ الخالصَ للوجود بأكمله، وعن هذا المبدأ تَصدُر سلسلةٌ من الأنوار تؤلِّف في مجموعها الموجوداتِ العالميَّةَ، سواءٌ النوريَّة منها أو الظلمانيَّة(٢).

وعالم المادَّة يسمِّيه ابنُ عربيٍّ (الهبـاء) وهو ما يضاهي قولَ أفلوطين (الطبيعة أو الْهَيُولَى بمعنى المادَّة): يَزعُم ابن عربيٍّ أن الله خلق جوهرًا دونَ الروح الكلِّيِّ أو النفس، سمَّاه الهباء(٣)، وعن كيفيَّة خلق الهباء، يذهب إلى أن الله عندما أراد وجود العالم: "وبدأه على حدِّ ما عَلِمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدَّسة بضرب تَجَلٍّ من تجلِّيات التنزيه إلى الحقيقة الكليَّة، نقول: انفعل عنه حقيقة، تسمَّى الهباء، وهذا هو أول موجود في العالم، ثم إنه سبحانه تجلَّى بنوره إلى ذلك الهباء، ويسمِّيه أصحاب الأفكار: "الْهَيُولَى الكل"، والعالم

---

(١) انظر: د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ، ص٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) انظر: السابق ص٢٣.

(٣) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر العاشر، ص١٣٣.

فيه القوَّة والصلاحيَّة، فقَبِل منه كلَّ شيء في ذلك الهباء، على حَسَبِ قوَّته واستعداده، كما تَقبَل زوايا البيت نورَ السِّراج، وعلى قدر قُربه من ذلك النور يشتدُّ ضَوْءُه وقَبوله؛ قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥] فشبَّه نورَه بالمصباح"(١).

ويَذهَب ابنُ عربيٍّ إلى أن الأقرب قبولًا في ذلك الهباء: "حقيقة محمد ﷺ المسمَّاة بالعقل، فكان سيِّدَ العالم بأسره، وأوَّلَ ظاهر في الوجود، فكان وجودُه من ذلك النور الإلهيِّ، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكليَّة، وفي الهباء وُجِد عينُه، وعينُ العالم من تجلِّيه.."(٢).

أما ابنُ سَبْعِينَ فيذهب إلى أن مراتب الوجود واحدة؛ فبناءً على قوله بالوَحْدَة المطلقة يذهب إلى أن: "الحق حقيقة كل شيء، ووجود كل شيء"(٣)، وهو كذلك "الوجود في كل موجود، والوجود لا يختلف بما هو موجود؛ فهو واحد في كلِّ ماهيَّة"(٤).

أَثَرُ قولهم بالوَحْدَة المطلقة في تحريفهم لكلمة التوحيد:

وبصورةٍ أكثرَ يتبيَّن مذهبه في القول بالوَحْدَة المطلقة في قوله: "إن الله هو ماهيَّةُ كلِّ موجود وبُدُّه، فإذا كان ذلك كذلك، فلا وجودَ إذًا لغيره معه ولا ماهيَّةَ، فقد أُعلِمت كلمة (لا إله إلا الله) أن (لا موجود إلا الله) في النظرة الثالثة، كما

(١) انظر: السابق، السفر الثاني، ص٢٢٦، ٢٢٧.
(٢) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني ص٢٢٧، وانظر: ابن عربيٍّ: شجرة الكون، ص١٦، تحقيق: رياض العبدالله، ط٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
(٣) رسائل ابن سَبْعِينَ: ص١٠٢.
(٤) انظر: السابق، ص١١١.

أعطت في الأولى أن لا فاعل إلا الله"[١]، وغير ذلك كثير من النصوص التي يذهب فيها ابنُ سَبْعِينَ للوَحْدَة المطلَقة بين الخالق والمخلوقات[٢].

وتَبِعه في القول بالوَحْدَة المطلَقة: صدرُ الدين الْقُونَوِيُّ (ت ٦٧٢هـ)[٣]، حيث ذهب إلى أن: "الإنسان هو الحقُّ، وهو الذات، وهو الصِّفات، وهو العرش، وهو الكُرْسِيُّ، وهو اللَّوح، وهو القَلَم، وهو المَلَك، وهو الجنُّ، وهو السموات وكواكبها، والأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياويُّ، وهو العالم الأخراويُّ، وهو الوجود وما حواه، وهو الحقُّ والخلق، وهو القديم، وهو الحادث.."[٤].

المطلب الثالث

وَحْدَة التلقّي (النَسَق الفكريُّ) مع اختلاف التعبيرات

من خلال ما سبق يتبيَّن وَحْدَة النَّسَق الفكريِّ الذي تأَثَّر به فلاسفة الصُّوفيَّة، على مستوى الاعتقاد والنظر والفكر، وعلى مستوى الممارسات والتطبيق؛ أي: التجربة الصُّوفيَّة، فعلى المستوى الأول نلاحظ الأَثَر الفلسفيَّ الفَيضيَّ الأفلوطينيَّ في عقائد فلاسفة الصُّوفيَّة عند تفسير كيفيَّة خلق الله للمخلوقات،

---

(١) انظر: السابق ص١١٣.

(٢) راجع: السابق: ص١٨٤، ١٩٠: ١٩٣، ١٩٦، ١٠٢.

(٣) هو: محمَّدُ بنُ إسحاقَ بنِ يُوسُفَ بنِ عليٍّ الْقُونَوِيُّ، يُكْنَى بأبي المعالي، ويُلَقَّب بصدر الدين، راجع ترجمته في: صدر الدين الْقُونَوِيُّ وفلسفته الصُّوفيَّة: د. إبراهيم محمد ياسين، ص١٩، ٣٢، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، ٢٠٠٣م.

(٤) صدر الدين الْقُونَوِيُّ: مراتب الوجود، ضمن (الإنسان الكامل في الإسلام) نصوص أَلَّف بينها وترجمها وحقَّقها: د. عبدالرحمن بدوي، ص١٤٧، ط٣، الكويت، ١٩٧٦م.

وإنكار الخلق المباشر ونسبته إلى العقول والأفلاك، مع خلطها بالعقيدة الإسلاميَّة. وعلى المستوى التطبيقيِّ باتِّخاذ التجربة الفَيضيَّة أساسًا للترقِّي والوصول بالمفهوم الفَيضيِّ، وفي السطور التالية توضيحٌ أكثرُ لتلك الفكرة.

ويتَّضِح كذلك أَثَرُ ابن مَسَرَّةَ في ابن عربيٍّ وابن سَبْعِينَ في محاولة التوفيق بين الأفلوطينيَّة والجانب الروحيِّ في القرآن والسنَّة[1]، وفي التقسيم الأفلوطينيِّ لمراتب الوجود[2].

ومن خلال عرض وتحليل أقوال فلاسفة الصُّوفيَّة في مراتب الوجود وعلاقتها بالفلسفة الأفلاطونيَّة، كما تبيَّن في هذا المبحث، نلاحظ التالي:

يتَّفِق السُّهْرَوَرْدِيُّ وابن عربيٍّ وابن سَبْعِينَ على القول بالقاعدة التي تأسَّست عليها نظريَّة الفَيْضِ ومراتب الوجود، وهي: الواحد لا يَصدُر عنه إلا واحد، على اختلاف في التعبيرات فيما بينَهم.

وكذلك يتَّفِقون على الواحد الصادر عن (الله) الذي هو الواسطة بين الحقِّ والخلق في إيجاد المخلوقات، بَيْدَ أن السُّهْرَوَرْدِيَّ يسمِّيه النور الإبداعيَّ الأول، أو النور الأقرب، أما عند ابن عربيٍّ فهو العقل الأول، أو القلم، وهو اسم أحد الملائكة الكروبيِّين، ووظيفته خلق المخلوقات، ولا يخفى عليه شيء من عالم

(١) انظر: د. محمد العدلوني الإدريسي: نصوص من التراث الصوفيِّ في الغرب الإسلاميِّ، ص١٩، ط١، دار الثقافة، المغرب، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: ابن مَسَرَّةَ، أبو عبدالله محمد بن مَسَرَّةَ الجبلي: (٢٦٩ - ٣١٩هـ): كتاب (خواصُّ الحروف وحقائقها)، ص٤١، مجموعة كتب محقَّقة لأعلام التصوُّف الأندلسيِّ والمغربيِّ بعُنوان: (نصوص من التراث الصوفيِّ في الغرب الإسلاميِّ) تحقيق: أد. محمد العدلوني الإدريسي، مرجع سابق.

الكون الأعلى والأسفل. وإلى قريب من ذلك ذهب ابنُ سَبْعِينَ؛ إذ قرر أن الواسطة بين الحقِّ والخلق: المبدع الأول، وهو عقل إلهيٌّ أكثرُ شَبَهًا بالله في العلم والتدبير للأشياء التي تحتَه.

ورغم قول ابن سَبْعِينَ بالمبدِع الأول الذي يساوي العقل الفعَّال عند أفلوطين، فإنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه السُّهْرَوَرْدِيُّ وابنُ عربيٍّ في القول بالعشَرة المكوِّنة للعقل الفعَّال، أو التي تسبقه في ترتيب العقول، وهذا ليس لأنه يرفض الفَيْضَ؛ بل لأنه يقول بالوَحْدَة بين الخالق والمخلوق كما سبق بيانه.

المبحث الثالث

المآلات العَقَدِيَّة للقول بالفَيْضِ عند فلاسفة الصُّوفيَّة

المآلات العَقَدِيَّة للقول بالفَيْضِ تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مآلات القول؛ أي: مآل القول بالفَيْضِ، وهو تأثُّرهم به وتحوير القول به، وخلطه بالمفاهيم العَقَدِيَّة الإسلاميَّة، وهو ما تناولتُه في المبحث الثاني تحت عُنوان "أَثَر القول بالفيض".

النوع الثاني: مآل المآل؛ أي: ما ترتَّب على القول بالفَيْضِ من تصوُّرات وأوهامٍ عَقَدِيَّة؛ مثل القول بالاتِّحاد، ووَحْدَة الوجود، ومآل القول بكلِّ عقيدة ناتجة عن القول بالفَيْضِ على حِدَةٍ؛ فيكون من أقوال فيها تشويهٌ للعقيدة الإسلاميَّة، أو خروج عنها، وهو موضوع هذا المبحث، وما فيه من تعقيبات.

النوع الثالث: الحُكم العَقَديُّ؛ أي: تلك الأقوال وأثرُها في عقيدة من

يعتقدها.

وهذه المآلات الثلاثة مجتمِعةً هي مرتكَز ما يمكِن أن أسمِّيَه "فقه المآلات العَقَدِيَّة".

تتبيَّن مآلات القول بالفَيْضِ عند الغلاة، في أثناء مقالاتهم عن تصوُّرهم لعلاقة الله بالكون، وغايَة الطريق الصوفيِّ؛ فمنهم الإشراقيُّون الذين تقوم تصوُّراتُهم على أن خلق الكون كان عن طريق إشراق النور الموجِد للموجودات، وفلسفتهم لوَحْدَة الوجود والاتِّحاد بناءً على ذلك التصوُّر، أما الوجوديون فهم القائلون بوَحْدَة الوجود بناءً على القول بما يسمَّى بـ(الأعيان الثابتة) كما هو عند ابن عربيٍّ، ومنهم القائلون بالوَحْدَة الوجوديَّة المطلَقة؛ مثل ابن سَبْعِينَ، كما يتبيَّن من خلال هذا المبحث.

المطلب الأول

القول بالاتّحاد ووَحدَة الوجود ومآلاته عند السُّهرَوَرْدِيِّ وعلاقته بالفَيض

الاتِّحاد والحلول مصطلحان متقابلان؛ فالاتِّحاد هو تصوُّرُهم أن روح الوليِّ **تصعد** فتتَّحِد بالله، والحلولُ هو تصوُّرُهم أن الذات الإلهيَّة **تَنزِل** فتَحِلُّ بالوليِّ أو النفس الإنسانيَّة، أو أنها حالَّةٌ في كلِّ المخلوقات، وهو ما يسمَّى (وَحْدَة الوجود)؛ فالحلول جزء من القول بوَحْدَة الوجود، وليس العكسَ، وهذا من مآلات إنكار صفة العُلُوِّ، والقول بقِدَم العالم، وإذا عُدْنا إلى الغلاة الثلاثة الذين تناولتْهم هذه الدراسة، نلاحظ التالي:

ينتقد السُّهْرَوَرْدِيُّ القائلين بالحلول؛ حيث يذهب إلى أن: افتراض حصول

النفس عن طريق الفَيْضِ قد يجعل البعض يتوهَّم أنها الواحدُ بقولهم: (فهي نور من أنوار الله القائمة لا في أين)، (من الله مشرقها، ومن الله مغربها)، وهو يردُّ على الواهمين، وهم الحلوليُّون، بقوله: وجماعةٌ من الناس لما تفطَّنوا أن هذه غيرُ جِسميَّة، توهَّموا أنها الباري تعالى، هؤلاء مخطئون وذلك: "أن الله واحد، والنفوس كثيرة، وتفسير ذلك أنه لو كانت النفوس تؤلِّف نَفْسًا واحدة، لاطَّلَع زيدٌ على ما اطَّلَع عليه عمرٌو، ولَتشابهت إدراكات الأفراد، وهذا غير مشاهَد في الواقع، وإذن فالنفوس مختلفة ومتعدِّدة. ومن ناحية أخرى، كيف يتَّصِل الله بالبدن وقواه؟ وكيف تخضع القوى الإلهيَّة لقوى البدن؟ وكيف يتحكَّم البدن في ذات الله ويجعله رهن إشارته؟"[١].

أما موقفه من القائلين بوَحْدَة الوجود، فهو ينتقد القائلين به؛ لأنهم (توهَّموا أنها جزء منه)؛ أي: من الله، وقد بَرْهَن على فساد معتقدهم بقوله: "الله لا يقبل التجزئة؛ لأنه ليس بجسم؛ فكيف تُشبِه النفسُ الناطقة جزءًا منه، ليس هناك من يستطيع تجزئة ذات الله، وإذا تركت الذات وشأنَها، فالوَحْدَة أفضل لها من الانقسام"[٢].

وليس معنى نقد السُّهْرَوَرْدِيِّ المقتول لقول فلاسفة الصُّوفيَّة بالحلول والاتِّحاد، ووَحْدَة الوجود = أنه يُنكِرها؛ بل نقدُه لهذه العقائد من مُنطلَق أنه

---

(١) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ: هياكل النور، قدَّم له وحقَّق نصوصه وعلَّق عليه: د.محمد علي أبو ريان، ص٥٩، ط٢، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٣٦٧هـ، ١٩٥٦م، وانظر: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ: ص٢٦٠، ٢٦١.

(٢) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ: هياكل النور ص٥٤، ٥٩، وأبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ: ص٢٦٠، ٢٦١.

يذهب في القول بها مدًى أبعدَ من ابن عربيٍّ وابن سَبْعِينَ ومدرستَيْهما، فهو يرى أن الوجود بأسره ليس إلا نورًا تتفاوت درجات شدَّتِه[١]، وهذا في حقيقته قولٌ بوَحْدَة الوجود؛ لكن على نحوٍ إشراقيٍّ، هذا من جهة علاقة الله بالكون، أما من جهة علاقة العارفين والأولياء[٢] بالله فهي علاقة اتِّحاد[٣]، من خلال تخلُّص أرواحهم، من عالَم الظُّلمة، واتِّحادها بنور الأنوار[٤] ولا شكَّ أن هذا من عقائدهم الباطلة، تعالى الله عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا.

يتَّضِح من خلال بيان الفلسفة الصُّوفيَّة للسُّهْرَوَرْدِيِّ أنه يحاول التوفيق بين القول بالفَيْضِ الإشراقيِّ والدين، ويستدلُّ لذلك بأحاديثَ لا أصلَ لها، أو تأوّلها على وجه غير صحيح[٥]، من ذلك، ما يدَّعيه أن شارع العرب والعَجَم قال: «إن لله سبعًا وسبعين حجابًا من نور، لو كُشفت عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بَصَرُه» وأوحى إليه ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، وقال: «إنّ العرشَ نوري»[٦]، ومن الملتقَط من الأدعيَّة النبويَّة: «يا نورَ النورِ، احتجبتَ دون خلقكَ، فلا يدرك نورَك نور، يا نورَ النور، قد استنار بنورك أهل السموات والأرض، واستغنى بنورك أهلُ الأرض، يا نورَ النور، خامد بنورك كل نور»[٧]،

(١) انظر: سيد حسن نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص٩٣.
(٢) انظر: أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ: ص٢٦٩.
(٣) انظر: السابق ص٢٦٤.
(٤) انظر: السابق ص٢٦٩.
(٥) حكمة الإشراق: ص١٦٢ وما بعدها.
(٦) أورده الدِّياربكريُّ في تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ١/ ٢٠، قال العماريُّ في إرشاد الطالب النجيب: لا أصل له.
(٧) لا أصل له، وذكره عبد القادر الكياليُّ النَّقشبنديُّ في الفيوضات الإحسانيَّة شرح الأوراد البهائيَّة ص١٤٣.

ومن الدعوات المأثورة: «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك»[١]، واستدلاله على ما يقصده من التوفيق بين الدين والفَيْضِ الإشراقيِّ غيرُ صحيح، ويتَّضِح ذلك عند نقض منهج الاستدلال لديهم.

بناءً على ما سبق، يتبيَّن أنه رغم نقد السُّهْرَوَرْدِيِّ للقول بالحلول ووَحْدَة الوجود؛ بناءً على تفرقته بين عالَمَيِ النور والظُّلمة، فإنه يقول بوَحْدَة الوجود

---

(١) قال ابن أبي الدنيا في مجابي الدعوة ص٢٧: حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ عَبْدِاللهِ التَّمِيمِيُّ، أَخْبَرَنِي فُهَيْدُ بْنُ زِيَادٍ الْأَسَدِيُّ، عَنْ مُوسَى بْنِ وَرْدَانَ، عَنِ الْكَلْبِيِّ - وَلَيْسَ بِصَاحِبِ التَّفْسِيرِ - عَنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ مِنَ الْأَنْصَارِ يُكْنى: أَبَا مُعَلَّقٍ، وَكَانَ تَاجِرًا يَتَّجِرُ بِمَالٍ لَهُ وَلِغَيْرِهِ، يَضْرِبُ بِهِ فِي الْآفَاقِ، وَكَانَ نَاسِكًا وَرِعًا، فَخَرَجَ مَرَّةً فَلَقِيَهُ لِصٌّ مُقَنَّعٌ فِي السِّلَاحِ، فَقَالَ لَهُ: ضَعْ مَا مَعَكَ فَإِنِّي قَاتِلُكَ. قَالَ: مَا تُرِيدُ إِلَى دَمِي؟ شَأْنَكَ بِالْمَالِ، قَالَ: أَمَّا الْمَالُ فَلِي، وَلَسْتُ أُرِيدُ إِلَّا دَمَكَ، قَالَ: أَمَّا إِذَا أَبَيْتَ، فَذَرْنِي أُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، قَالَ: صَلِّ مَا بَدَا لَكَ. فَتَوَضَّأَ ثُمَّ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، فَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ فِي آخِرِ سَجْدَةٍ أَنْ قَالَ: يَا وَدُودُ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ، يَا فَعَّالًا لَمَّا يُرِيدُ، أَسْأَلُكَ بِعِزِّكَ الَّذِي لَا يُرَامُ، وَمُلْكِكَ الَّذِي لَا يُضَامُ، وَبِنُورِكَ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِكَ، أَنْ تَكْفِيَنِي شَرَّ هَذَا اللِّصِّ، يَا مُغِيثُ أَغِثْنِي، يَا مُغِيثُ أَغِثْنِي، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قَالَ: دَعَا بِهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَإِذَا هُوَ بِفَارِسٍ قَدْ أَقْبَلَ بِيَدِهِ حَرْبَةٌ وَاضِعُهَا بَيْنَ أُذُنَيْ فَرَسِهِ، فَلَمَّا بَصُرَ بِهِ اللِّصُّ أَقْبَلَ نَحْوَهُ، فَطَعَنَهُ، فَقَتَلَهُ ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: قُمْ، قَالَ: مَنْ أَنْتَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي؟ فَقَدْ أَغَاثَنِي اللهُ بِكَ الْيَوْمَ، قَالَ: أَنَا مَلَكٌ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ، دَعَوْتَ بِدُعَائِكَ الْأَوَّلِ، فَسَمِعْتُ لِأَبْوَابِ السَّمَاءِ قَعْقَعَةً، ثُمَّ دَعَوْتَ بِدُعَائِكَ الثَّانِي، فَسَمِعْتُ لِأَهْلِ السَّمَاءِ ضَجَّةً، ثُمَّ دَعَوْتَ بِدُعَائِكَ الثَّالِثِ، فَقِيلَ لِي: دُعَاءُ مَكْرُوبٍ، فَسَأَلْتُ اللهَ تَعَالَى أَنْ يُوَلِّيَنِي قَتْلَهُ، قَالَ أَنَسٌ: فَاعْلَمْ أَنَّهُ مَنْ تَوَضَّأَ، وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، وَدَعَا بِهَذَا الدُّعَاءِ، اسْتُجِيبَ لَهُ مَكْرُوبًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مَكْرُوبٍ".

قال الشيخ الألبانيُّ في الضعيفة ١٢/ ٥٣٠: "وهذا إسناد مظلِم؛ لم أعرف أحدًا ممَّن دون الحسن غيرَ موسى بنِ وردانَ، وهو مختلَف فيه، وقد قال فيه أبو حاتم: "ليس به بأس؛ فالآفَةُ إمَّا من الكلبيِّ المجهول، وإمَّا ممَّن دونَه، والحسن - وهو البصريُّ - مدلِّس، وقد عَنْعَنَ، فالسَّنَدُ واهٍ".

وبالاتِّحاد، ويُنظِّر لمراحله، وصولًا إلى مرحلة الاحتراق، من خلال رحلة تبدأ بالخلاص من ظلمات الصور والأشكال، ثم بالاتِّصال، ثم بالمشاهدة، ثم المجاهدة، ثم الترقِّي، ثم الوصول، ثم الاتِّحاد، ثم تنتهي بالاحتراق.

❁ **تعقيب:**

من مآلات القول بالاتِّحاد في عقيدة السُّهْرَوَرْدِيِّ:

١ - مآل الرُّوح بعد موت الجسد:

فيما سبق تبيَّن مآلُ النفوس التي تخلَّصت من ظلمات الجسد، وصَعِدت للاتِّحاد بالله، فما مآل النفوس التي لم تتطهَّر من ظلمات عالم العناصر أو الظُّلمة لتصل إلى درجة الاتِّحاد؟ هنا نجد العجب؛ حيث يذهب السُّهْرَوَرْدِيُّ إلى أنه: "قد يَحدُث أن ينفصل الجسد عن النفس بالموت دون أن تتطهَّر النفس، وفي هذه الحالة تعود النفس إلى الحياة مرة أخرى لتتقمَّص جَسَدًا آخَرَ شبيهًا بالجَسَد الأول"(١).

٢ - إنكار اليوم الآخر، وحشر الأجساد والجزاء الأُخرويِّ:

يَؤول القول بالاتِّحاد إلى الإلحاد وتماهي العلاقة بين الخالق والمخلوق، وإنكار الجزاء الأُخرويِّ، وجعله للأرواح دون الأجساد، فإذا كانت النفوس الطاهرة ترقى إلى عالم الأنوار متَّحِدةً فيه ثم محترقةً، فما مآل النفوس التي لم تتطهَّر من ظلمات عالم العناصر أو الظلمة لتصل إلى درجة الاتِّحاد؟ هنا نجد العجب؛ حيث يذهب السُّهْرَوَرْدِيُّ إلى أنها: تعود النفس إلى الحياة مرَّةً أخرى

(١) انظر: أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ: ص٣٠٢.

لتتقمَّص جسدًا آخَرَ شبيهًا بالجسد الأول، كما سبق بيانُ قوله في الفِقرة السابقة.

وهذ هو اعتقاد المجوس ومَن ذَهَب مَذهبَهم؛ حيث يعتقدون أن النفس: "جوهر نورانيٌّ من عالم النور، مخالطٌ للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثَّنَوِيَّة والمانويَّة...، وسعادته خلاص النور من الظلمة، وخَرْقُه الأفلاكَ، وخروجُه إلى عالم النور، وشقاؤه بقاؤه في العالم المظلم"(١)، ولم يُخفِ السُّهْرَوَرْدِيُّ ذلك؛ بل جهر به رغم ادِّعائه الإسلامَ(٢).

فإذا كان ابن سينا أنكر حشر الأجساد؛ ليجعل الجزاءَ في الآخرة للأرواح فقط في الجنة أو النار(٣)، فإن السُّهْرَوَرْدِيَّ جعل الثواب للنفوس التي تطهَّرت بالمعرفة والمجاهدة والترقِّي باتِّحادها بنور الأنوار، والعقاب للنفوس التي لم تتطهَّر بأن تتقمَّص جَسَدًا آخَرَ بعد فناء الجسد الأول، فزاد على إنكار ابن سينا منكَراتٍ عَقَدِيَّة تُنكِر معلومًا من الدين بالضَّرورة، وما جاء في القرآن والسنَّة عن الحساب والجزاء...إلخ.

٣ - إنكار الفارق بين الخالق والمخلوق:

رغم نقد السُّهْرَوَرْدِيِّ للقول بالحلول ووَحْدَة الوجود، فإنه قال بمنكَرٍ أكبرَ منهما، وهو اتِّحاد النفوس المتطهِّرة بالذات الإلهيَّة، وصولًا إلى أقصى درجات الاتِّحاد، وهي الاحتراق في سُبُحات وجه الله، تعالى الله عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا.

---

(١) ابن سينا: الأضحويَّة في أمر المعاد لابن سينا: تحقيق: حسن عاصي، ص٩٣ وما بعدها، ط١ - طهران - شمس تبريزي - ١٣٨٢هـ.

(٢) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص١٠، ١٥٦، ٢٣٦.

(٣) انظر: الأضحويَّة في أمر المعاد لابن سينا: ص١٤٥.

٤- وَحْدَة التجربة الصُّوفيَّة الإشراقيَّة بين الأفلوطينيَّة والسُّهْرَوَرْدِيِّ المقتول:

من المآلات الخطيرة لأفكار السُّهْرَوَرْدِيِّ على المستوى العَقَدِيِّ: انتقالُه من النظريَّة إلى التطبيق؛ بمعنى: التكريس والدعوة إلى التجربة الروحيَّة الصُّوفيَّة على أساس الإيمان بالفَيض، متَّخِذًا تجارِبَ الفلاسفة الفَيْضيِّينَ أساسًا لذلك، ومحاولًا التماسَ التوفيق بين القرآن والتجربة الفَيضيَّة الصُّوفيَّة، فهو يعوِّل على التجربة الفَيضيَّة لا الكلام النَّظريِّ، بقوله: "وليس اعتقاد أفلاطون، وأصحاب المشاهَدات، بناءً على هذه الإقناعيات؛ بل على أمرٍ آخَرَ، وقال أفلاطون: إني رأيت عند التجرُّد أفلاكًا نورانيَّة، وهذه التي ذكرها هي بعينها السماوات العلا التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]...، وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث بدنُه يَصير مجرَّدًا عن الْهَيُولَى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العِلَّة الإلهيَّة المحيطة بالكل، فيصير كأنه موضوعٌ فيها معلَّق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهيِّ"[١].

وبعد إيراده لهذه الأدلَّة يقول: "ولستُ أُورِد هذه الأشياءَ لتكون حُجَّةً؛ بل نبّهتُ بها تنبيهًا، والشواهد من الصُّحف وكلام الحكماء الأقْدَمِين ما لا يُحصَى"[٢]، وفي قوله ذلك استهزاء بالقرآن الكريم، حيث يصف الآياتِ القرآنيَّةَ بالأشياء، وأن أدلَّة الأقدمين من أسلافه أكثرُ غِنًى عنها، وحقًّا إنه: "صابئ مَحْضٌ، فيلسوف لا يأخذ من النبوَّة إلا ما وافق فلسفتَه"[٣]، وهذا ما ذهب إليه أحد كبار

(١) السُّهْرَوَرْدِيُّ: حكمة الإشراق: ص١٦٢، ووازن بـ: تاسوعات أفلوطين، ج٩/ ص ٧٠٠.
(٢) السُّهْرَوَرْدِيُّ: حكمة الإشراق ص١٦٣.
(٣) الفتاوى: ج٢/ ٥٧.

المتخصِّصين في فلسفة السُّهْرَوَرْدِيِّ، وبيَّن إفصاحه الصريح عن تأثُّره بمواقفِ الصابئة، فوَجَّه دعَواتِه إلى النجوم والكواكب[١]، من ذلك قولُ السُّهْرَوَرْدِيِّ: "وهورخش (الشمس) الذي هو طلسم (شهرير) نور شديد الضوء، فاعل النهار رئيس السماء، واجب تعظيمه في سُنة الإشراق"[٢].

وهو يسبغ على هورخش، وهو الشمس، من صفات الربوبيَّة، ووجوب التقديس، يقول: "وهو قُرَّة أَعْيُنِ السالكين، ووسيلتُهم إلى الحقِّ تعالى؛ فهو الحيُّ الناطق الأظهر، وهو وِجهة الله العُليا على لسان الإشراق، وهو للعالم وجهٌ وقلبٌ ورأس، وقد شهد به التنزيل لَمَّا ربط به التقدير في قوله: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦]"[٣].

قمَّةُ التدليس العَقَدِيِّ تتَّضِح من خلال أقوال السُّهْرَوَرْدِيِّ التي يربط فيها بين فلسفته الإشراقيَّة الصابئيَّة، وآيِ القرآن الكريم، في محاولات بائسة مفضوحة؛ لنشر أفكار الصابئة وعبادة الكواكب، فهو يَنسُب التقديرَ كَذِبًا وزُورًا للشمس، مُستَدلًّا بشطر الآيَة؛ إنما التقدير والخلق والتسخير من الله لتلك المخلوقات، سواءٌ الشمسُ وغيرُها، يتَّضِح ذلك من خلال الآيَة مكتمِلةً: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦].

٥- انتشار القول بالفَيْضِ والإشراق وَفْقَ مذهب السُّهْرَوَرْدِيِّ بين كثير من الصُّوفيَّة على مستوى المؤسِّس وعلى مستوى الطُّرُق:

---

(١) د. محمد علي أبو ريان: مقدِّمة تحقيقه لهياكل النور ص٢٠ وما بعدها يوضِّح ذلك تمامًا.
(٢) السُّهْرَوَرْدِيُّ: حكمة الإشراق ص١٥٠، ٢٤٢، وانظر له: الألواح العماديَّة: ص٩٤.
(٣) الألواح العماديَّة: ٩٥.

فعلى المستوى الفِكريِّ المؤَسِّسِ: أَسَّس السُّهْرَوَرْدِيُّ لتقاليدِ المدرسة الإشراقيَّة في التصوُّف، وطوَّر ما سبقه من أفكار إشراقيَّة عند الحلَّاج، وأبي طالبٍ المكِّيِّ؛ حيث بلغ عنايتَه وتدقيقَه في تصوير مراسِمِ الطَّريق الصُّوفيِّ، وإشادته بالإشراق دون النَّظَر العقليِّ.

أما على مستوى التأثير في الطُّرُق الصُّوفيَّة، فقد استمرَّت تقاليد هذه المدرسة الصُّوفيَّة في العالم الإسلاميِّ تحت اسم (النوربخشيَّة)؛ أيِ: الذين يَعشَقون النور[1]، وهي حركة وطريقة صُوفيَّة تَجمَع بين القول بالإشراق والتشيُّع، وهي منتشرة حاليًّا في إيران[2]، وتتَّفِق مع السُّهْرَوَرْدِيِّ في القول بالتناسخ، إلا أنها تقول بدلًا منه بالبُروز، وتَعتبِر الْمَعَادَ هو وصولَ الرُّوح إلى الجَنين في الشهر الرابع، وهو مَعَادٌ إنسانيٌّ يَصِل الوجود الإنسانيَّ بالوجود الحقيقيِّ، بالإضافة إلى موافقتها لما ذهب إليه السُّهْرَوَرْدِيُّ من عقائدَ إشراقيَّةٍ تَظهَر في كلام وشِعر محمَّدِ بنِ عبدالله الملقَّب بنوربخش مؤسِّس تلك الطريقة (ت ٨٦٩هـ)[3]. وكذلك كان لآراء السُّهْرَوَرْدِيِّ أثرُها في إيجاد تراث إشراقيٍّ تَوَفَّر على شرحه وتدريسه كثيرٌ من الشُّرَّاح في العالم الإسلاميِّ، وخاصَّةً إيرانَ[4]

(١) انظر: أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ: ص٣٠٢.

(٢) انظر: د. كامل مصطفى الشيبي: الفكر الشيعيُّ والنَّزَعات الصُّوفيَّة حتى مطلع القرن الثاني عَشَرَ، ص٣٣٣ وما بعدها، ط١، مكتبة النهضة، بغداد، ١٣٦٨هـ،١٩٦٦م، وانظر: د. محمد علي أبو ريان: مقدِّمة تحقيقه لـ(هياكل النور) للسهرورديِّ، ص٦.

(٣) انظر: السابق ص٣٣٥: ٣٤٠ (الفكر الشيعيُّ والنزعات الصُّوفيَّة).

(٤) انظر: محمدَ بنَ إبراهيمَ، صدر الدين الشيرازيَّ: تفسير القرآن الكريم ص٢ وما بعدها، طُبع في قُمَّ، إيران، بدون تاريخ.

وما كان شرقَها، وفي شِبْهِ القارة الهنديَّة(١).

ومن خلال بيان الفلسفة الصُّوفيَّة عند السُّهْرَوَرْدِيِّ، يلاحظ أنه يَجمَع بين معتقَدات مَجُوسيَّة، ومعتقدات إسلاميَّة، وبذلك يتَّضِح أنه انتقائيٌّ غَلَب عليه الفلسفةُ المجوسيَّة، وتكوَّنت فلسفته الإشراقيَّة من خلال مَزْجِه بين فلسفات متعدِّدة في ثوب إسلاميٍّ.

المطلب الثاني

القول بوَحْدَة الوجود والاتِّحاد عند ابن عربيٍّ وعلاقته بالفيض

ليس من قصدي هنا المجيءُ بنصوص ابن عربيٍّ التي تُثبِت قوله بوَحْدَة الوجود؛ فهذا يوجد في كثير من المصادر التي تحدَّثتْ عنه نقضًا ونَفْيًا، أو مَدحًا وإثباتًا؛ إنما القصد هنا بيانُ أصول قوله وصلتها بتلك الأفكار التي شوَّهت العقيدة لدى كثير ممَّن تأثَّروا به على مستوى الطُّرُق والمؤسَّسات والأشخاص.

۞ أولاً: وَحْدَة الوجود عند ابن عربيٍّ:

امتدادًا لتأثُّره بالقول بنظريَّة الفَيْضِ وقول الفلاسفة بالواجب والممكِن - كما سبق بيانه في المبحث الأول - يَذهَب ابن عربيٍّ إلى أن: "الواحد أصل كل متكثِّر"(٢)، ويبني تصوُّرَه لوَحْدَة الوجود على أساس الربط بين: (الأعيان الثابتة) المرتبِطة بواجب الوجود (الله)، والممكِنات؛ أيِ: الموجودات؛ فكلُّ موجودٍ به من هذه الأعيان الثابتة التي تُزيل أيَّ تفرقة أو بينيَّة بين الخالق والمخلوق،

---

(١) انظر: سيد حسن نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص١٠٨، ١٩٥.

(٢) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني عَشَرَ، ص٢٥١.

وبعبارةِ ابن عربيٍّ: "فلا يُعقَل إلَّا ارتباطُ ممكِنٍ بواجب لذاته، فكان في مقابلة الحقِّ الواجب لذاته أعيانٌ ثابتة موصوفة بالقِدَم أَزَلًا، وهو والكون الذي لا شيءَ مع الله فيه، إلَّا أن وجودَه تعالى أفاض على هذه الأعيانِ على حسب ما اقتضتْه استعداداتها، فتكوَّنت لأعيانها لا له، من غير بينيَّة تُعقَل أوتُتَوهَّم"(١).

وعلى هذا؛ فإن الثابت في تصوُّر ابن عربيٍّ هو ما يَزعُمه من القول بالأعيان الثابتة القديمة أزلًا، والمتغيِّر هو صور الممكِنات أو الموجودات، وهو ما يسمِّيه بـ(تجلِّيات الحقِّ في الصور)، وهذا بناءً على تصوُّره للعلاقة بين ما توهَّمه من أعيان ثابتة، وظهور الله فيها، ذهب إلى أن: "العالم ليس إلا تَجَلِّيه في صور أعيانهم الثابتة، التي يستحيل وجودُها بدونه، وأنه يتنوَّع ويتصوَّر بحَسَب حقائقِ هذه الأعيان وأحوالها"(٢)، وتلك الأعيانُ الثابتة ساريةٌ في الموجودات، وبها يتحقَّق الوجود؛ "ولولا سَرَيانُ الحقِّ في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجودٌ، كما أنه لولا تلك الحقائقُ المعقولة الكليَّة، ما ظهر حُكم في الموجودات العَيْنيَّة"(٣).

لكن ما المقصود بـ(الحقائق المعقولة الكليَّة التي لولاها ما ظهر حُكم في الموجودات العَينيَّة) في النصِّ السابق لابن عربيٍّ؟

يَقصِد بالحقائق الكليَّة: الرُّوح الكليّ، أو كلماتِ الله في اللَّوح المحفوظ؛ فالعالمُ في تصوُّره هو كلمات الله في اللوح المحفوظ، فهو يتصوَّر أن: "الأمر؛ أيِ: الوجود.. رَقٌّ منشور، والأعيان فيه كتاب مسطور، فهو كلمات الله التي لا تَنفَد، فأين يذهب هذا العبد وهو من جملة حروف هذا المصحف؟ ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ

(١) السابق: السفر الثاني، ص٢٥١.
(٢) ابن عربيٍّ: فصوص الحِكم، ص٨١ – ٨٢.
(٣) السابق، ص٥٥.

إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ۞ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠-٤١]، هل تَدْعون الشريك لعَيْنِه؟ لا واللهِ؛ إلَّا لكَوْنِه في اعتقادكم إلهًا، فاللهَ دَعَوْتُمْ، لا تلك الصورةَ، ولهذا أُجيب دعاؤكم، والصورة لا تَضُرُّ ولا تَنفَع"[1].

هنا يُقسِم ابنُ عربيٍّ على أكاذيبه على الله، ويَصِل إلى ذِرْوَةِ القول بوَحْدَة الوجود، التي تجاوزت القول بالاتِّحاد أو الحلول؛ فقوله بأَزَلِيَّة الأعيان الثابتة، يَؤُول مباشَرةً إلى القول بوَحْدَة الوجود، فلا عُلُوَّ ولا فوقيَّة لله؛ بل هو متَّحِدٌ بكلِّ الموجودات، ومن مآلات ذلك أن كلَّ ما يَعبُده الناس من دون الله من معبودات، فهو في حقيقته عبادةٌ لله، بصرف النَّظَر عن صور تلك الموجودات؛ لأن الصور في ادِّعاءاته لا تَضُرُّ ولا تَنفَع.

ويرتبط بتلك المسألة قولُ ابن عربيٍّ بإيمان فِرْعَوْنَ، وأنه من الناجين من العذاب؛ لأنه قد مات في رأيه مؤمنًا، وأن رحمة الله شاملةٌ للجميع، والعجيب أن أتباعه أكثروا من الشروح ليبيِّنوا أنه كان مُحِقًّا، وتعسَّفوا في تأويل الآيات الصريحة العديدة التي تشهد بكفر فرعونَ وأتباعِه، وأنه لم يؤمن إلَّا في ساعة اليأس من الخلاص[2].

ويتمادى ابنُ عربيٍّ في افترائه ومخالفته للقرآن والسنَّة في الأمر بعبادة الله دون سواه، وإبطال آلهة المشركين، فيَقصِد إلى تَشْوِيه العقيدة الإسلاميَّة، ويَزعُم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فيقول: "فكان من قضائه أنهم اعتقدوا الإله، وحينئذٍ عبدوا ما عبدوا، فهذا من الغَيْرة

---

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الخامس، ص٣٨٠: ٣٨٢.

(٢) انظر: فصوص الحكم، ص٢٠١ وما بعدها، وانظر: د. محمود قاسم: دراسات في تصوُّف محيي الدين بن عربيٍّ، ص٥٠، القاهرة، ١٩٧١م.

الإلهيَّة؛ حتى لا يُعبد إلَّا من له هذه الصفة، وليس إلا اللهُ سبحانه وتعالى في نفس الأمر"(١). ويقول كذلك: "إن الله هو الوجود والموجود، وهو المعبود في كلِّ معبود، وفي كل شيء، وهو المقصودُ من كل شيء، وهو الأول من كل شيء، فلا تفوت المؤمنَ عبادةُ الله من كلِّ وجه، وعلى كلِّ حال.."(٢). هكذا يَؤُول التعبُّد بكلِّ أنواعه، سواءٌ كان لله، أم لغيره من معبودات عبدتها الناس، إلَّا أنها واحدة من حيث المقصدُ، ومتعدِّدةٌ من حيث التشكُّلُ، وكلُّها صحيحة لدى ابن عربيٍّ؛ لأنها من قضاء الله!

ومن أصول عقيدة أهل السنَّة والجماعة: ما جاء في شرح عقيدة أبي جعفر الطَّحَاويِّ (ت٣٢١هـ) لابن أبي العِزِّ الحَنَفيِّ (ت٧٩٢هـ) - رحمهما الله تعالى-: "أن كل شيء يجري بمشيئة الله وعِلمه وقضائه وقَدَره، يريد بقضائه القضاءَ الكَوْنيَّ لا الشَّرْعيَّ؛ فإن القضاء يكون كَوْنيًّا وشَرْعيًّا، وكذلك الإرادةُ، والأمر، والإذن، والكتاب، والحُكم، والتحريم، والكلمات، ونحو ذلك، أما القضاء الكَونيُّ، ففي قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فُصِّلت: ١٢]، والقضاء الدينيُّ الشرعيُّ في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]"(٣).

ولكن ابن عربيٍّ اتَّبَع غيرَ سبيل المؤمنين، وعَمَدَ إلى الخلط بين القضاء الدينيِّ الشرعيِّ الوارد في الآيَة التي استدلَّ بها، والنوعِ الثاني وهو القضاء الكَونيُّ؛

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثامن، ص٤٧٦.
(٢) السابق، السفر السابع، ص١٦٢.
(٣) تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاويَّة لابن أبي العزِّ الحَنَفيِّ: رتَّبه وعلَّق عليه: د. خالد فوزي عبداللطيف حمزة (المدرِّس بدار الحديث الخيريَّة بمكَّةَ المكرَّمة) ج٢ ص١٠٩١، ط٥، دار روائع المملكة - جدَّة، ١٤٣٥هـ،٢٠١٣م، وهو جهد رائع ومفيد جدًّا للطلاب والمشايخ.

فالقضاء الشرعيُّ، هو إرادة الله الدينيَّة الشرعيَّة الأمريَّة التكليفيَّة، التي تقع وتَحصُل من المؤمنين الطائعين، ولا تقع من العاصين الكافرين، أما القضاء الكَونيُّ أو إرادة الله الخَلقيَّة الكَونيَّة القدَريَّة، فهي الواقعة لا محالةَ؛ لأنها إرادة الله الكَونيَّة.

۞ ثانيًا: الاتِّحاد عند ابن عربيٍّ:

يرتبط القول بالاتِّحاد عند فلاسفة الصُّوفيَّة بمآلات وغايات الطريق الصُّوفيِّ، كما لاحظنا عند تحليل مسألة الاتِّحاد عند السُّهْرَوَرْدِيِّ، وكذلك نَجِد عند ابن عربيٍّ، فالوصولُ للاتِّحاد في زعمه يكون عَبْرَ مراحلَ ورياضاتٍ رُوحيَّةٍ، وصولًا إلى الاستهلاك في ذات الله بالكليَّة(١)، وهنا يسأل ابن عربيٍّ: (أين سائر الأولياء؟) ويجيب على نفسه: "في النور خلفَ حجاب السُّبُحات الوَجهيَّة من الأنوار و الظُّلَم، في نور ممتزِج بينهما كنور الأسحار، وهو السُّدَفة. وأما المؤمنون، فإنهم في النور العامِّ المبطون في ظُلَم الحُجُب، ومنه تخلص الأولياء إلى هذا النور الممتزِج، وخواصُّ الأكابر أَحرَقهم نور البصر"(٢)، ومرحلة تكون بالكسب والسَّعْيِ، فمَن "سعى إلى هذه الأنوار، حتى وصل إلى ما يكشفه طريقُها من الأسرار، فقد عَرَف المرتبة التي لها وُجِد.. وله سَجَد؛ فهو الربُّ والمربوب، والمحِبُّ والمحبوب"(٣).

ولا شكَّ أن هذا من الضلال، المفْضِي إلى الخروج عن الإسلام بالكليَّة.

---

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني عَشَرَ، ص٥١٥.

(٢) السابق، السفر الثاني عَشَرَ، ص٣٥٠.

(٣) السابق، السفر الأول، ص٥٧.

المطلب الثالث

القول بالوَحْدَة المطلقة عند ابن سَبْعِين، ومآلاتها، وعلاقتها بالفيض

۞ الفرق بين القول بوَحْدَة الوجود عند ابن عربيٍّ، والوَحْدَة المطلَقة عند ابن سَبْعِينَ:

يقوم قول ابن عربيٍّ على تصوُّره أن المعدوم شيءٌ ثابت في العَدَم؛ بمعنى أن: وجود الأشياء عَيْنُ وجود الحقِّ، فهي متميِّزة بذواتها الثابتة في العدم، متَّحدةٌ بوجود الحقِّ القائم بها، وهو قوله بالأعيان الثابتة، ويقصد بها أن الأشياء لها ذواتٌ حتى قَبْلَ كَوْنِها (مرحلة انعدام وجودِها في الكَوْنِ)، وظهورها في الكون هو تَجَلِّي اللهِ في صورها، فكأنما هي هو، وهو هي[١]، أما أصحاب الوَحْدَة المطلَقة - ومنهم ابنُ سَبْعِينَ والْقُونَوِيُّ - فلا يقولون بالمعدوم الثابت في العدم، وهو الأعيان الثابتة عند ابن عربيٍّ؛ ولكنهم سلكوا طريقًا هي أبلغُ في التعطيل، مضمونُها أن: (وجود الحقِّ هو الثابت بَدْءًا)[٢]، و(أن الحقَّ هو الوجود المطلَق، والفرق بينه وبين الخلق من جهة التعيين، فإذا عُيِّن كان خَلْقًا، وإذا أُطلِق الوجودُ، كان هو الحقَّ "[٣].

فهما يتَّفِقان على أن وجود الله هو عينُ وجود المخلوقات، ويختلفان في أن للأشياءِ أعيانًا ثابتة في العَدَم.

وقد تأَثَّر ابن سَبْعِينَ بالقول بالفَيْضِ، وبفلسفة وَحْدَة الوجود التي ابتدعها

(١) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٤.

(٢) ابن تيميَّة: بغية المرتاد ص٤١٨.

(٣) ابن تيميَّة: بغية المرتاد ص٤٠٩، ٤١٠.

ابن عربيٍّ، واتَّبَعه في القول المؤسِّس لوَحْدَة الوجود، وهو العلاقة بين الواجب والممكِن[١]، ثم انفرد عنه وقال بالوَحْدَة المطلَقة، وعدم الاعتراف بوجود ثابت في العدم للأشياء، حيث يذهب إلى أن "الله مقوِّم كلِّ موجود ممكِن ومتمِّمه، فهو ماهيَّة كلِّ ماهيَّة ممكِنة، ومستحقُّها، ماهيَّةُ الطالب والمطلوب، والخيرُ الموجود في الماهيَّة المطلوبة هو بعَيْنِه الموجود في الماهيَّة الطالبة؛ إذ هو الوجود في كلِّ موجود، والوجودُ لا يختلف بما هو موجودٌ، فهو واحد في كلِّ ماهيَّة"[٢].

وبناءً على ذلك؛ فهو يذهب إلى أن مفهوم (لا إله إلَّا الله)؛ أي: "لا موجود إلَّا الله.. لا فاعل إلَّا الله"[٣]، وكذلك يدَّعي أن الله سبحانه اتِّحادُه بالأشياء ليس اتِّحادًا جزئيًّا؛ بل هو اتِّحاد كليٌّ؛ حيث يدَّعي أن: "الله في كل شيء بكلِّه"[٤]، ولابن سَبْعِينَ كثيرٌ من الأقوال التي تؤدِّي نفس المعنى للتكريس والتنظير لوَحْدَة الوجود[٥]، تعالى اللهُ عمَّا يقول هؤلاء الغلاة عُلُوًّا كبيرًا.

والوَحْدَةُ المطلَقة معناها: "أن السبب الأول موجودٌ في الأشياء كلِّها على حالة واحدة، وليست الأشياء كلُّها موجودةً في الأول على حالة واحدة، وذلك أنه لَمَّا كان الأول موجودًا في الأشياء كلِّها، فإن كلَّ واحد من الأشياء يَقبَله على نحوِ قوَّته، وذلك أن من الأشياء ما يَقبَل السبب الأول قبولًا وَحدانيًّا، ومنها ما يَقبَله قبولًا متكثِّرًا، ومنها ما يَقبَله قبولًا دهريًّا"[٦].

---

(١) ابن سَبْعِينَ: رسائل ابن سَبْعِينَ: ص١١١.

(٢) السابق: ص١١١.

(٣) السابق: ص١١١.

(٤) ابن سَبْعِينَ: بُدُ العارف: ص١٤٦ - ١٤٧.

(٥) انظر ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة: السفر الثاني ص٥٥، ٦٤، ٦١.

(٦) ابن سَبْعِينَ: رسائل ابن سَبْعِينَ: ص١٩٦.

والوَحْدَة الوجوديَّة بين الله ومخلوقاته في زعم ابن سَبْعِينَ، ليست خاصَّةً بالأولياء دونَ غيرهم، وليست مرتبِطةً بوقت دون وقت، فهو يقول: "تعالى الله أن يختلف وجوده أو يتنوَّع؛ بل هو المقوِّم لماهيَّة الوليِّ وغيرِ الوليِّ، وهو ماهيَّة كلِّ ماهيَّة من حيث استحقاقُه للموجودات استحقاقًا واحدًا، فإذا كان هو ماهيَّةَ الماهيَّات، فهو سمع الأسماع كلِّها، وبصر الأبصار، وهو كذلك دائمًا؛ إذ لا يمكِن أن يكون وجودُه مع الممكِن في وقت منفصلًا، ويكونَ الممكِن مستقلًّا بذاته في وقت، ومفتقِرًا في وقت آخَرَ؛ بل هو مفتقِر على الدوام، والله هو المقوِّم لوجودها على الدوام، المنعِم"[١].

هذه هي التصوُّرات الضالَّة لفلاسفة الصُّوفيَّة في تصوُّرهم لعلاقة الذات الإلهيَّة بالكَوْنِ؛ فهي إشراقيَّة عند السُّهْرَوَرْدِيِّ الذي يتصوَّر أن: النور الإلهيَّ متَّحِدٌ بكلِّ ما هو خيرٌ ونور، ومنفصلة عن كلِّ ما هو شرٌّ وظُلمة عند السُّهْرَوَرْدِيِّ؛ لأنه يذهب إلى أن الواحد الأول هو النور المحضُ الذي لا يَصدُر عنه إلا نور واحدٌ، ولا تَصدُر عنه ظُلمة مطلقًا، أما ابنُ عربيٍّ، فيتصوَّر أنها علاقة وجوديَّة، ويتصوَّر أن الذات الإلهيَّة متَّحدةٌ بالوجود من حيث ما فيه مِن أعيان ثابتة على اختلاف الصور الماديَّة؛ لأنه يتصوَّر أن الله هو الوجود ذاتُه، وهو خير محضٌ، ولا يصدر عنه إلا معلول واحد، وهذا المعلول صدرت عنه الكثرة، والكثرة هي عين ذلك الوجود، ويتَّفِق معه ابن سَبْعِينَ في القول بوَحْدَة الوجود؛ لكن ليس على أساس القول بالأعيان الثابتة في العَدَم، ويقول بالوَحْدَة المطلَقة بين الواحد وكلِّ ما في الوجود؛ تعالى الله عمَّا يقولون عُلُوًّا كبيرًا.

---

(١) السابق: ص١٣٣.

۞ تعقيب:

من مآلات القول بوَحْدَة الوجود عند ابن عربيٍّ، وابن سَبْعِينَ:

١- وَحْدَة الأديان:

إن قول ابن عربيٍّ: "إن الله هو الوجودُ والموجود، وهو المعبود في كلِّ معبود وفي كلِّ شيء" كما سبق بيانُه = يؤول إلى القول بوَحْدَة الأديان، السماويَّةِ منها والوَضعيَّة، وكلِّ المعبودات من دون الله، وهذا ما دعا إليه في كثير من المواضع في موسوعته الموسومة بالفتوحات المكِّيَّة.

٢- إنكار الفارق بين الخالق والمخلوق:

فإذا كان السُّهْرَوَرْدِيُّ حَصَرَ العلاقة بين الخالق والمخلوق في تدرُّج يصل بالعارف إلى الاتِّحاد بالله، فإن ابن عربيٍّ تولَّى كِبْرَ القول بالوَحْدَة بين الله والوجود بكلِّ ما فيه، وما الموجوداتُ إلا مَظهَر لوجود الخالق، أو كما يقول: "كما نَطلُبه سبحانه لوجود أعياننا، يَطلُبنا لظهور مظاهره، فلا مظهر له إلا نحن، ولا ظهور لنا إلا به، فبه عَرَفنا أنفسنا وعرفناه، وبنا تحقَّق عَيْنُ ما يستحقُّه الإله"[١].

٣- يؤول القول بوَحْدَة الوجود عند الغلاة إلى القول بسقوط التكاليف:

فعلى قولهم بأن وجودَ المخلوق هو نفسُ وجود الخالق، يتفرَّع عنه ويؤول إلى سقوط التكاليف، وهذا ما يَظهَر بوضوح عند ابن عربيٍّ، حيث يقول في مقدِّمة ما يدَّعيه من (الفتوحات المكيَّة): "إذا خاطب عبدَه فهو المسمِع والسَّميع، وإن فعل ما أَمَر بفعله، فهو المطاع والمطيع، ولَمَّا حيَّرتني هذه الطريقة، أنشدتُ على

---

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني عَشَرَ، ص٥٤.

الطريقة الخليقة:

الـرَّبُّ حَـقٌّ وَالْعَبْـدُ حَـقٌّ — يَا لَيْتَ شِعْرِي: مَنِ الْمُكَلَّفْ؟

إِنْ قُلْتُ: عبدٌ، فَذَاكَ مَيْتٌ — أَوْ قُلْـتُ: رَبٌّ؛ أَنَّـى يُكَلَّـفْ؟

فهو -سبحانه- يطيع نفسَه، إذا شاء، بخَلقه، ويُنصِف نفسَه ممَّا تعيَّن عليه من واجبِ حقِّه، فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية"[١].

والعجيب أن محقِّق الفتوحات يتدخَّل بتفسير عجيب لتبرير قول ابن عربيٍّ السابق، فيفرِّق بين (حضرة الحب)، و(دائرة الخلق)؛ ففي موطن الحبِّ تتوحَّد الأشياء في حضرته، وحَيْرة الحبِّ جامعةُ المتناقضات؛ لأنها جامعةُ الأضداد، يَقصِد قوله: (لَمَّا حيَّرتني الحقيقة)، أما (والعبد حق) فهذا في حضرة الحبِّ؛ إذ يعود التكليف تشريفًا[٢].

ولا شكَّ أن هذا خلطٌ بين حقٍّ، وهو وجود الله سبحانه، المفارقِ لمخلوقاته في ذاته وصفاته، وبين مخلوقٍ مُكلَّف مفارقٍ للخالق، وخطورةُ هذا القول في تَسْوِيته بين الله وخَلقه، وما تَؤول إليه من سقوط للتكاليف كما هو شائع بين كثير من الغلاة.

٤- انتشار القول بوَحْدَة الوجود بين كثير من الصُّوفيَّة على المستوى المؤسِّس، وعلى مستوى الطُّرُق:

يقول أحدُ كبار المتخصِّصين في تصوُّف ابن عربيٍّ: "فلم يكن لوَحْدَة الوجود وجودٌ في الإسلام في صورته الكاملة قَبْلَ ابن عربيٍّ؛ فهو الواضع الحقيقيُّ

---

(١) السابق، السفر الأول، ص٤٢ - ٤٣.

(٢) د.عثمان يحيى: هامش الفتوحات المكيَّة، السفر الأول، ص٤٣.

لدعائمه، والمؤسِّس لمدرسته، والمفصِّل لمعانيه ومَراميه، والمصوِّر له بتلك الصورة النهائيَّة التي أخذ بها كلُّ من تكلَّم بهذا"[١].

هذا من ناحية التأسيس والتنظير للقول بوَحْدَة الوجود، أما على مستوى التأثير، فقد قامت حول ابن عربيٍّ مدرسةٌ تَتْبَع تعاليمَه، تأثَّر بها كثيرون من صوفيَّة الغرب والشرق، ونشأت عن هذه الحركة طريقة صوفيَّة في شمال أفريقيَّة هي الشاذليَّة، ومؤسِّسها هو أبو الحسن الشاذليُّ (ت ٦٥٦هـ)، الذي تأثَّر بابن عربيٍّ في كتبه، وأهمُّها (حزب البحر) و(حزب البر)، وهي مَبْنيَّة على أصول الفلاسفة المخالِفة لدين المسلمين، ويتلقَّون ذلك بالقَبول، ولا يعرفون حقيقته ولا ما فيه من الباطل المخالف لدين الإسلام، ويحوي أخطاءً عَقَدِيَّة، وعباراتٍ ملتبِسةً، وأدعيةً ممنوعةً باطلة، متأثِّرة بفلاسفة الصُّوفيَّة[٢].

وتَبِع ذلك ظهورُ الفرق والطُّرق التي اشتَهَرت بالإباحة، امتدادًا للقول بالوَحْدَة الوجوديَّة وسقوط التكاليف[٣]، هذا فضلًا عن أثره فيمن جاء بعدَه من الصُّوفيَّة الذين انطلقوا من مقولات ابن عربيٍّ إلى مقولاتٍ أكثرَ غُلُوًّا وخروجًا عن العقيدة الإسلاميَّة[٤].

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: مقدمته لتحقيق كتاب (فصوص الحكم) لابن عربيٍّ، ص٢٥.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: الردُّ على الشاذليِّ في حزبيه وما صنَّفه من آداب الطريق، ص٢٣ – ٥ وما بعدها، ص٨٢.

(٣) راجع: عبدالله نجمي: التصوُّف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة ق١٦ – ١٧م، ص١١٣ وما بعدها، ط١، منشورات كليَّة العلوم والآداب بالرباط، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

(٤) راجع: محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ): القول المنبي عن ترجمة ابن العربيِّ، ج٢/ ص ٢٨٥، تحقيق: د. خالد بن العربي مدرك، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ.

ومن الآثار السلبيَّة كذلك: اتِّساعُ الهُوَّة والتكريس للعداء للفقهاء، ومدرسة علماء الحديث والسنَّة، حيث قرر ابن عربيٍّ أنه "ما خَلَقَ الله أَشَقَّ ولا أشدَّ من علماء الرسوم على أهل الله المختصِّين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهيِّ، وفهَّمهم معانيَ كلامه وإشاراتِ خطابه؛ فهم لهذه الطائفة مثلُ الفراعنة للرُّسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ"[١]، وزاد من التأسيس للتفرقة بين: "العلم المأخوذ عن الميت، والعلم المأخوذ عن الحيِّ الذي لا يموت"[٢]، وأن: "تنزيل الكتاب على الأنبياء، وتنزيل العلم والفَهْم على قلوب الأولياء"[٣].

وهذا مُنْكَرٌ من القول وزورٌ، مخالِفٌ لما جاء في كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ وثوابتهما في مصادر التلقِّي القوليَّة والعمليَّة.

المبحث الرابع
نقض أصول وعقائد فلاسفة الصُّوفيَّة في تأثُّرهم بنظريَّة الفيض

المطلب الأول
الأسس المنهجيّة لنقد عقائد فلاسفة الصُّوفيّة وأصولهم

من أسس المَنهَج النقديِّ لدى شيخ الإسلام ابنِ تيميَّة: البحثُ في الأصول العَقَدِيَّة للمخالِفين، من حيث: مصادرُها، وما بُني عليها من أصول، وما تفرَّع عن

(١) السابق: السفر الرابع، ص٢٦٤.
(٢) السابق: السفر الرابع، ص٢٧١، وانظر: السفر الثالث: ص١٣٦، ١٧٣.
(٣) السابق: السفر الرابع، ص٢٦٨.

تلك الأصول من فروع، ثم تفنيدُها ونقدُها على هذه الأُسس المنهجيَّة. وفيما يَخُصُّ مصادرَ التلقِّي لدى الغلاة، فهو يوجزها في بيانه أن: "مذهب هؤلاء الاتِّحاديَّة كابن عربيٍّ، وابن سَبْعِينَ، والْقُونَوِيِّ، والتِّلْمِسانيِّ مركَّبٌ من ثلاثِ موادَّ:

١ - سلب الجهميَّة وتعطيلهم. ٢ - مجملات الصُّوفيَّة: وهو ما يوجد في كلام بعضهم من الكلمات الْمُجْمَلة المتشابهة، كما ضلَّت النصارى بمثل ذلك فيما يَرْوُونه عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ فيتَّبِعون المتشابِه، ويتركون الْمُحْكَم، وأيضًا كلمات المغلوبين على عقلهم الذين تكلَّموا في حال سُكْرٍ[1].

٣ - ومن الزندقة الفلسفيَّة التي هي أصل التجهُّم، وكلامهم في الوجود المطلَق، والعقول، والنفوس، والوَحْيِ، والنبوَّة، والوجوب، والإمكان، وما في ذلك من حقٍّ وباطل"[2].

أما فيما يَخُصُّ الأصولَ، فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ يفرِّق بين منهجين: "المِنهاج الإيمانيّ العلميّ الصلاحيّ، والمنهاج الصابئ الفلسفيّ، وما تشعَّب عنه من المِنهاج الكلاميِّ والعباديِّ، المخالِف لسبيل الأنبياء وسنَّتهم"[3]، وهنا يفرِّق ابن تيميَّة بين الغُلوِّ الناتج عن الشُّبُهات العقليَّة لدى المتكلِّمين والفلاسفة، والغلوِّ العباديِّ

---

(١) والمقصود بالسُّكر هنا، الذهول عن العالم باعتقاد الفناء في الله، حَسَبَ مصطلحهم، وليس بسبب شُرب الخمر.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ص١٧٥.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمدَ بنِ تيميَّة: جمع وترتيب: عبدِالرحمن بنِ محمَّدِ بنِ قاسمٍ العاصميِّ النجديِّ، بمساعدة ابنه محمَّدٍ، (توحيد الربوبيَّة) ج٢/ ص ١٥، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

المنحرِف عن سبيل الأنبياء وسنَّتهم كما عند فلاسفة الصُّوفيَّة.

والأصل الجامع للمَنهَج الإيمانيِّ هو العلم بالله والعمل لله؛ لأن "الله لَمَّا كان هو الأولَ الذي خلق الكائناتِ، والآخِرَ الذي تصير إليه الحادثاتُ؛ فهو الأصل الجامع، فالعلم به أصلُ كلِّ علم وجامعُه، والعمل له أصلُ كلِّ عمل وجامعُه، وذِكرُه أصلُ كلِّ كلام وجامعُه، والعمل له أصلُ كلِّ عمل وجامعُه، وليس في الخلق صلاح إلا بمعرفة ربِّهم وعبادته، ثم من العلم به تتشعَّب أنواع العلوم"(١).

أما الأصول التي يقوم عليها المِنهاج الصابئ الفلسفيُّ، والطريقة الفلسفيَّة والكلاميَّة، فإنهم ابتدؤوا بنفوسهم، فجعلوها هي الأصلَ الذي يُفرِّعون عليه، والأساسَ الذي يَبْنُون عليه، وبذلك تتحدَّد أصولهم في ثلاثةٍ، هي: النفس والحسُّ والعقل، وما يتفرَّع عنها من أخلاقٍ وعقائدَ وعبادات(٢).

وفيما يخصُّ المتفلسفةَ بناءً على أصولهم: الحسُّ والعقل والنفس؛ "فهم في الغالب يتوسَّعون في الأمور الطبيعيَّة ولوازمها، ثم يَصعَدون إلى الأفلاك وأحوالها، ثم المتألِّهون منهم يصعدون إلى واجب الوجود، ابتداءً من جهة أن الوجود لا بدَّ فيه من واجب، وهذه الطرق فيها فسادٌ كبير من جهة الوسائل والمقاصد؛ أما المقاصد فإن حاصلها بعد التَّعَب الكثيرِ والسلامةِ، خيرٌ قليل...، وأما الوسائلُ، فإن هذه الطرقَ كثيرةُ المقدِّمات، ينقطع السالكون فيها كثيرًا قبلَ الوصول، ومقدِّماتُها في الغالب إما مشتبِهةٌ يقع النزاع فيها، وإما خفيَّةٌ لا يُدرِكها

(١) مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص ١٦.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص ٢٠ – ٢١، ص٥٤ وما بعدها.

إلا الأذكياء، ولهذا لا يتَّفِق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدِّمات دليلٍ إلا نادرًا"[١].

أما المنهَج العباديُّ، فابن تيميَّةَ يفرِّق فيه بين نوعينِ: المخالف لسبيل الأنبياء وسنَّتهم، ويَقصِد به: "الصوفيّ الذي ليس معه الآثار النبويَّة مفصَّلةً، يستفيد بها إيمانًا مُجمَلًا، بخلاف صاحب الآثار النبويَّة، فإن المعرفة عنده مفصَّلة"[٢].

واعتمد فلاسفة الصُّوفيَّة على الجانب الروحيِّ النفسيِّ، وجعلوه الأصلَ في معرفة الله وعبادته، فقدَّموا مواجيدَهم على نصوص القرآن والسنَّة، وجعلوا العارفين بالله مراتبَ؛ فكلُّ من كان أقربَ إلى الرسول، كان عندهم أنقصَ، فأنقصُ المراتب عندهم أهلُ الشريعة، أصحابُ الأمر والنَّهْيِ، ثم مرتبةُ المتكلِّم على طريقة الجهميَّة والمعتزلة ومن تلقَّى عنهما، ثم مرتبةُ الفيلسوف، ثم مرتبةُ الصوفيِّ المتفلسِف - ليس هو الصوفيَّ التابع للكتاب والسنَّة - ثم مرتبةُ المحقِّق صاحب القول بوَحْدَة الوجود[٣].

المطلب الثاني

الردُ على قولهم بـ(الواجب والممكِن) وأصل شُبْهَتِهم في ذلك

فكرة الإمكان والوجوب من أسس نظريَّة الفَيْضِ التي اعتمد عليها فلاسفة الصُّوفيَّة، متأثِّرين في ذلك بابن سينا، "وهؤلاء المتأخِّرون كابن سينا وأتباعِه خَلَطوا الفلسفةَ بما أَخَذوه من كلام المتكلِّمين الجَهْمِيَّة من المعتزلة وغيرهم،

(١) مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص ٢٢.
(٢) السابق (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص ٢٤.
(٣) ابن تيميَّة: الردُّ على الشاذليِّ: ص١٩٠.

وسَلَكوا في إثبات الأول طريقةَ الوجود، فقالوا: الوجودُ إما واجب، وإما ممكِن، ولا بدَّ للممكِن من واجب، أَخَذوا ذلك من قول هؤلاء المتكلِّمين: إن الموجودَ إما قديمٌ وإما مُحْدَث، ولا بدَّ للمُحْدَث من قديم"[١]، وهذا الكلام ليس فيه إثباتُ أن واجب الوجود عِلَّةٌ فاعلة لما سواه؛ وإنما فيه أنه عِلَّة غائيَّة بمعنى التشبُّه به، ولهذا قالوا: الفلسفةُ هي التشبُّه بالإله على قَدْرِ الطاقة[٢].

ثم إن كثيرًا من متأخِّري المتفلسِفة، وممَّن خلط بالفلسفة كلامَه، من المتكلِّمين والفلاسفة - كالسُّهْرَوَرْدِيِّ المقتولِ، والرازيِّ، والآمِدِيِّ - يوافقونه على هذا، ويَسلُكون في إثبات واجب الوجود هذه الطريقةَ، وربَّما جعلوها أشرفَ الطرق، وأن غيرها يحتاج إليها، والأمرُ بالعكس[٣]، وعكسُهم لطريقة الفلاسفة، المقصودُ به: أن الفلاسفة يُثبِتون وجودَيْنِ: واجبٌ وممكِن، أما فلاسفة الصُّوفيَّة فلا يُثبِتون وجودينِ البتَّةَ[٤].

والواجب في مفهوم الفلاسفة وفلاسفة الصُّوفيَّة يَقصِدون به (الله)، والممكِن (المخلوقات)، وليست المشكلةُ في هذه التقسيم؛ بل هو صحيح من الناحية البَدَهيَّة الظاهريَّة؛ لكن المشكلة في مفهوم الغلاة لهذا التقسيم:

١ - فواجب الوجود عندهم - كما يبيِّن ابن تيميَّة - يَنفُون عنه الصِّفاتِ، ويُثبتون وجودًا واجبًا مجرَّدًا، صدرت عنه الممكِنات، بعدَ هذا يجعلون هذا الوجودَ وجودَ كلِّ موجود، (وكلامُه هنا ينطبِق على القائلين بالوَحْدَة المطلَقة كما

---

(١) السابق: ص١٣٩.

(٢) السابق: ص١٣٩.

(٣) السابق: ص١٨٩.

(٤) انظر: ابن تيميَّة: الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ١٤٠.

هي عند ابن سَبْعِينَ ومدرسته)، فليس عندهم وجودان: أحدهما واجبٌ والآخَرُ ممكِن، ولا أحدهما خالق والآخر مخلوق؛ بل عَيْنُ الوجود الواجب هو عينُ الوجود الممكِن، مع تعدُّد المراتب، والمراتبُ هي الأعيان الثابتة في العَدَم، على زعم من يقول: إن المعدوم شيءٌ ثابت في الخارج عن الذِّهن؛ فقوله باطل.

٢ - والفلاسفة يقولون: إن الخالق جعل لهذه الأعيان وجودًا مخلوقًا، وابنُ عربيٍّ يقول: بل نفس وجوده فاضَ عليها، فهي مفتقِرة إليه في وجوده، وهو مفتقِر إلى ثبوتها، ولهذا قال: فيَعبُدني وأَعبُدُه، ويَحمَدُني وأَحمَدُه، ولهذا امتنع التكليف عنده[١].

أما أصولُ شُبهات فلاسفة الصُّوفيَّة في التَّسْوِية بين الواجب والممكِن، أو القول بالوَحْدَة بينهما، فيمكِن تحليلُه في المحاور التالية:

الأصل الأول: المعدوم شيءٌ ثابت في العدم[٢]: وهو قول ابن عربيٍّ: وجودُ الأشياء عَيْنُ وجود الحقِّ؛ فهي متميِّزة بذواتها الثابتة في العدم، متَّحدةٌ بوجود الحقِّ القائم بها[٣]، وهو قولهم بالأعيان الثابتة، ويَقصِدون أن الأشياء لها ذواتٌ حتى قَبْلَ كَوْنِها (مرحلة انعدام وجودها في الكون)، وظهورها في الكون هو تَجَلِّي اللهِ في صورها، فكأنما هي هو، وهو هي، كما سَبَق بيانُه.

وتناوُلُ ابنِ تيميَّةَ هذه القضيَّةَ يمكِن تحليلُه في العناصر التالية:

١ - إنما نشأ - واللهُ أعلمُ - الاشتباهُ على هؤلاء من حيث رَأَوْا أن الله -

(١) السابق (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١١٣ - ١١٤.
(٢) السابق (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٣ - ١٤٤.
(٣) السابق (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٤.

سبحانه - يَعلَم ما لم يَكُنْ قَبْلَ كَوْنِه، أو: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فرأوا أن المعدوم الذي يَخلُقه يتميَّز في عِلمه وإرادته وقُدْرته، فظنُّوا ذلك لتميُّز ذاتٍ له ثابتةٍ، وليس الأمرُ كذلك.

٢ - وإنما هو متميِّز في علم الله وكتابه، والواحدُ منا يعلم ما كان كآدَمَ والأنبياء، وما يكون يومَ القيامة، وما أخبر اللهُ به عن أهل النار، فهذه الأمور التي نَعلَمها نحن ونتصوَّرُها، ليس بمجرَّد تصوُّرِنا لها يكون لأعيانها ثبوتٌ في خارج علمنا وأذهاننا، كما نتصوَّر جَبَلًا من ياقوت، أو بحرًا من زِئبق، فثبوت الشيء في العلم والتقدير، ليس هو ثبوتَ عَيْنِه في الخارج؛ بل العالِم يَعلَم الشيء ويتكلَّم به ويَكتُبه، وليس لذاته في الخارج ثبوتٌ ولا وجودٌ أصلًا»(١).

٣ - وهذا هو تقديرُ الله السابق لخلقه؛ كما في صحيح مسلم عن عبدالله بن عمرِو بنِ العاصِ، عن النبيِّ ﷺ قال: «إن الله كتب مقادير الخلائق قَبْلَ أن يَخلُق السمواتِ والأرضَ بخمسين ألفَ سنةٍ، قال: وعرشُه على الماء»(٢).

وفي سنن أبي داودَ عن عبادةَ بنِ الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبيِّ ﷺ قال: «أوَّل ما خلق الله القلم فقال: اكتب، قال: ربِّ، وما أكتبُ؟ قال: اكتب ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»(٣)، وقال ابن عبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إن الله خلق الخلق وما هم عاملون، ثم قال

---

(١) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٤٤ برقم: ٢٦٥٣.

(٣) رواه أحمدُ في مسنَده ٣٧/ ٣٧٨ برقم: ٢٢٧٠٥، من طريق ليثِ بنِ سعدٍ، عن معاويَّةَ بنِ صالحٍ، عن أيوبَ بنِ زيادٍ، حدَّثني عبادةُ بنُ الوليدِ بنِ عبادةَ، حدَّثني أبي، عن أبيه قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم، ثم قال: اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة».

لعِلمه: (كن كتابًا) فكان كتابًا، ثم أنزل تصديقَه في كتابه فقال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج:٧٠]، وهذا هو معنى الحديث الذي رواه أحمدُ عن ميسرة الفجر قال: قلتُ: يا رسولَ الله، متى كنتَ نبيًّا؟ وفي روايَة: متى كُتِبتَ نبيًّا؟ قال: «وآدَمُ بين الرُّوح والجسد»[١]، هكذا لفظ الحديث الصحيح[٢]. أما ما يَرْوِيه ابنُ عربيٍّ في الفصوص، وغيرُه من جهَّال العامَّة: «كنتُ نبيًّا وآدَمُ بين الماء والطِّين»، «كنتُ نبيًّا وآدَمُ لا ماء ولا طين»[٣] = فهذا لا أصلَ له، ولم يَرْوِهِ أحدٌ من أهل العلم الصادقين، ولا هو في شيء من كُتب أهل العلم المعتمَدة بهذا اللفظ؛ بل هو باطل؛ فإن آدَمَ لم يكن بين الماء والطين قَطُّ، فإن الله خلقه من تراب، وخلط التراب بالماء حتى صار طينًا، وأَيْبَسَ الطِّينَ حتى صار صَلْصالًا كالفخَّار، فلم يكن له حالٌ بين الماء والطين مركَّب من الماء والطين؛ وإنما قال: «بين الرُّوح والجسد»، وقال: «وإن آدَمَ لَمُنْجَدِلٌ في طِينته»؛ كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحِجر: ٢٨]، وقال: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧][٤].

وبهذا يتَّضِح خطأُ استدلال الغلاة بهذا الحديث من جانبين:

أوَّلهما: جانب النقد الحديثيِّ على مستوى الروايَة، كما تبيَّن من الفِقرة السابقة، والثاني: على مستوى الدرايَة، وهو بُطلان استدلالهم على قولهم بأن:

---

(١) رواه أحمدُ في مسنَده ٣٤/ ٢٠٢ برقم: ٢٠٥٩٦.
(٢) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٦ - ١٤٧.
(٣) انظر: ابن عربيٍّ: فصوص الحكم، ص٦٤.
(٤) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٧ - ١٤٨.

(المعدوم شيء ثابت في العدم)؛ بل المقصود من الحديث، أن النبيَّ ﷺ أخبر: "أنه كُتِبَ نبيًّا حينَئذٍ، وكتابة نبوَّته هو معنى كَوْنِ نبوَّته، فإنه كون في التقدير الكتابيِّ، ليس كَوْنًا في الوجود العَينيِّ؛ إذ نبوَّتُه لم يكن وجودُها حتى نبَّأه الله تعالى على رأس أربعين سنةً من عُمُره ﷺ؛ كما قال الله تعالى له: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ﴾ [الضحى: ٦][(١)]، وقال سبحانه: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق:١]، فقد أخبر أنه لم يكن قارئًا، وهذه السورة أوَّل ما أُنزِل عليه، وبها كان نبيًّا، ثم أُنزلت سورة المدَّثِر وبها صار رسولًا؛ لقوله: ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ [المدثر: ٢]، لهذا ذكر الله سبحانه في هذه السورة الوجود العَينيَّ، والوجود العلميَّ، وهذا أمر بيِّن يَعقِله الإنسان بقلبه، لا يحتاج فيه إلى سمع؛ فإن الشيء لا يكون قبلَ كونه[(٢)].

وبهذه التفرقة بين الوجود العلميِّ (في علم الله) والوجود العَينيِّ (أيِ: الخلق والإيجاد)، يَبطُل ما ذهب إليه الغلاة من إثبات وجود الشيء قَبْلَ وجوده، والتسوية بين الممكِنِ العلميِّ، والوجودِ العَينيِّ، ويَبطُل قولهم بظهور الله وتَجَلِّيه في الصور والأشياء.

الأصل الثاني: وجود الأعيان نفس وجود الحقِّ وعَيْنُه:

وهذا الأصل يتفرَّع عنه شُبهاتُ الغُلاة التي انفردوا بها:

١ - ما يدَّعيه ابنُ عربيٍّ من أن "الحق يغتذي بالخلق؛ لأن وجودَ الأعيان مغتذٍ بالأعيان الثابتة في العدم، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجودُ، وبالفرق

(١) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٤٨.
(٢) انظر: السابق (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٥١ - ١٥٢.

من حيث الماهيَّةُ والأعيان، ويَزعُم أن هذا هو سِرُّ القَدَر؛ لأن الماهيَّات لا تَقبَل إلا ما هو ثابتٌ لها في العدم في أنفسها؛ فهي التي أحسنت وأساءت، وحَمِدت وذَمَّت، والحقُّ لم يُعطها شيئًا إلا ما كانت عليه في حال العدم"(١).

وهذا يتفرَّع عنه: أنه جعل علمَ الله بالعبد إنما حصل له بتلك العين الثابتة في العدم، التي هي حقيقة العبد، لا من نفسه المقدَّسة، وأن علمَه بالأعيان الثابتة في العدم وأحوالها تَمنَعه أن يفعل غيرَ ذلك، وأن هذا هو سرُّ القَدَر، وهذا يتضمَّن وصفَ الله تعالى بالفَقر إلى الأعيان، وغِناها عنه، ونَفْيَ ما استحقَّه بنفسه من كمال علمه وقُدْرته؛ فإنه جعل حقائقَ الأعيان الثابتة في العدم غَنِيَّةً عن الله في حقائقها وأعيانها، وجعل الربَّ مفتقِرًا إليها في علمه بها، فما استفاد علمَه بها إلا منها، كما يستفيد العبدُ العلمَ بالمحسوسات من إدراكه لها، مع غِنى تلك الْمُدْرَكَات عن المدرِك. وفي ذلك مضاهاةٌ لما ذَكَره الله عمَّن قال فيه(٢): ﴿لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ سَنَكۡتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتۡلَهُمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١].

من خلال ذلك يتَّضِح قولهم بالأعيان الثابتة؛ أي: إن للأشياء وجودًا ثابتًا في العدم؛ أي: قبل وجودها في الكون، ووجودُها في الكون هو ظهور الله فيها، وهو أساس القول بوَحْدَة الوجود، وقد بيّنت ردَّ ابنِ تيميَّة عليهم في المطلب الرابع من هذا البحث.

---

(١) انظر: السابق (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ١٦٠، وانظر: ابن عربيٍّ: فصوص الحكم، ص٥٥، وص ٦١ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص ٢١٠.

المطلب الثالث

الردُّ على قولهم بالعقول، والعقل الفعَّال، وأنهم هم الملائكة

في هذا الجانب من نظريَّة الفَيْضِ حاوَلَ الغلاة من الصُّوفيَّة التوفيقَ بينها وبين ألفاظ القرآن والسنَّة، ويرتبط بذلك عدَّةُ مشكلات أو أسباب:

١ - التَّأَثُّر والإلْف والعادة. ٢ - التعمُّد والخلط والزيادة. ٣ - مشكلة الترجمة والنقل.

السبب الأول: شدَّة التَّأَثُّر بمصطلحات ومفاهيم الفلاسفة: وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: "ومن لم يعرف لغة الصحابة التي يتخاطبون بها، ويخاطبُهم بها النبيُّ ﷺ، وعادتهم في الكلام، وإلا حرَّف الكَلِم عن مواضعه، فإن كثيرًا من الناس ينشأ عن اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظَ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة، فيظنُّ أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يُريده بذلك أهلُ عادته واصطلاحه، ويكون مرادُ الله ورسوله والصحابة خلافَ ذلك"[(١)].

السبب الثاني: أنهم: "يتعمَّدون وضعَ ألفاظ الأنبياء وأتباعهم على معانٍ أُخَرَ مخالِفةٍ لمعانيهم، ثم ينطقون بتلك الألفاظ مريدين بها ما يَعنُونه هم، ويقولون: إنهم موافقون للأنبياء؛ وهذا موجود في كلام كثير من الملاحدة المتفلسِفة، والإسماعيليَّة، ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلِّمة والمتصوِّفة"[(٢)].

---

(١) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الألوهيَّة)، ج ١/ ص ٣٤٣.

(٢) انظر: السابق (توحيد الألوهيَّة)، ج ١/ ص ٣٤٣.

السبب الثالث: مشكلة الترجمة والنقل من كتب الفلاسفة:

كان لتعريب الكتب الروميَّة واليونانيَّة في حدود المائة الثانية من الهجرة[١] أثرُها في محاولات المتأثِّرين بتلك الفلسفات التوفيقَ بينها وبين الدين، وترجمةُ المعاني الباطلة وتصويرُها صعبٌ؛ لأنه "ليس لها نظيرٌ من الحقِّ من كلِّ وجه، فإذا سُئِلنا عن كلام يقولونه: هل هو حقٌّ أو باطل؟ ومن أين يتبيَّن الحقُّ فيه والباطل؟ قلنا: من القول بالحُجَّة والدليل؛ كما كان المشركون وأهل الكتاب يسألون رسولَ الله ﷺ عن مسائلَ، أو يناظرونه، وكما كانت الأمم تجادل رُسُلَها؛ إذ كثير من الناس، يدَّعي موافقةَ الشريعةِ الفلسفةَ"[٢].

ومن أمثلة تلك الألفاظ: (العقول العشَرة)، و(النفوس التسعة)، وقبل بيان مشروعيَّة استعمالها على عُرف الفلاسفة، يكون التساؤل عن معنى تلك الألفاظ عندهم: "قولكم: (عقل)، و(نفس) لغة لكم، فلا بدَّ من ترجمتها، وإن كان اللفظ عربيًّا، فلا بدَّ من ترجمة المعنى، فيقولون: **(العقل)** هو الروح المجرَّدة عن المادة - وهي الجسد وعلائقها - سمَّوْه عقلًا، وسمَّوْه مفارقًا، ويسمُّون تلك: المفارِقات للموادِّ؛ لأنها مفارِقة للأجساد؛ كما أن روح الإنسان إذا فارقت جَسَدَه، كانت مفارِقةً للمادة التي هي الجسد. و**(النفس)**: هي الروح المدَبِّرة للجسم؛ مثل نفس الإنسان إذا كانت في جسمه، فمتى كانت في جسمه كانت محرِّكةً له، فإذا فارقتْه كانت عقلًا مَحْضًا؛ أي: يعقل العلوم من غير تحريك بشيء من الأجسام"[٣].

---

(١) انظر: السابق (الأسماء والصفات)، ج ٥/ ص ٢٢.

(٢) انظر: السابق (توحيد الألوهيَّة)، ج ٤/ ص ١١٧.

(٣) انظر: السابق: (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ص ١١٨

وبناءُ تلك المعاني للعقل والنفس، فإن الفلاسفة أثبتوا: "**لكل فَلَكٍ نفسًا**؛ لأن الحركة اختياريَّة، فلا تكون إلا لنفس. **ولكل نفس عقلًا**؛ لأن العقل كاملٌ لا يحتاج إلى حركة، والمتحرِّك يَطلُب الكمال، فلا بدَّ أن يكون فوقَه ما يتشبَّه به، وما يكون عِلَّةً له، ولهذا كانت حركةُ أنفسنا للتشبُّه بما فوقَنا من العقول، وكان ذلك تَشَبُّهًا بواجب الوجود بحَسَبِ الإمكان. والأول لا يَصدُر عنه إلا عقل؛ لأن النفس تقتضي جِسمًا، والجسم فيه كثرةٌ، والصادر عنه لا يكون إلا واحدًا"(١).

بهذه المعاني للعقل والنفس، بوصفها جزءًا من القول بالفَيْضِ، التي حاول الفلاسفةُ وفلاسفة الصُّوفيَّة التوفيقَ بينها وبين الإسلام، هل تصحُّ هذه المحاولات شرعًا، واستعمالها في التعبير عن العلاقة بين الله ومخلوقاته؟

يَشرَح شيخ الإسلام هذه المسألةَ، ويبيِّن للفلاسفة والغُلاة فيقول: "أما إثباتكم في السماء أرواحًا، فهذا يُشبِه ما في القرآن وغيره من كتب الله؛ ولكن ليست هي (الملائكة) كما يقول الذين يَزعُمون منكم أنهم آمنوا بما أُنزِل على الرسول، وما أُنزِل من قَبلِه، ويقولون: ما أردنا إلا الإحسان والتوفيق بين الشريعة والفلسفة، فإنهم قالوا: العقول والنفوس عند الفلاسفة: هي الملائكة عند الأنبياء، وليس كذلك؛ لكن تُشْبِهُها من بعض الوجوه"(٢).

وتفصيل ذلك أن "اسم الملائكة أو الملَك يتضمَّن أنهم رُسُل الله؛ كما قال تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر:١]، فالملائكة رسل الله تنفِّذ أمرَه الكونيَّ الذي يُدبِّر به السماوات والأرض؛ كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَـٰهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ

(١) انظر: السابق (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ص ١١٨ - ١١٩

(٢) انظر: السابق (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ص ١١٩

وَيُرۡسِلُ عَلَيۡكُمۡ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ تَوَفَّتۡهُ رُسُلُنَا وَهُمۡ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]، وأمرَه الدينيَّ الذي تتنزَّلُ به الملائكة، فإنه قال: ﴿يُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل: ٢]..."(١).

وملائكة الله لا يُحصِي عددَهم إلا اللهُ؛ ففي القرآن والسنَّة من ذِكر الملائكة وكثرتهم أمرٌ لا يُحْصَر؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗا وَلَا يَرۡتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡبَشَرِ﴾ [المدثر: ٣١] ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشورى: ٥]، وفي السُّنَّة قال النبيُّ ﷺ: «أطَّتِ السماء وحُقَّ لها أن تئطَّ، ما فيها موضع أربعِ أصابعَ إلَّا مَلَكٌ قائم أو قاعد، أو راكع أو ساجد»(٢).

وبناءً على هذا الاستدلال الواضح من القرآن والسنَّة؛ "فمن جعلهم عَشَرةً، أو تِسعةَ عَشَرَ، أو زعم أن التِّسْعَةَ عَشَرَ الذين على سَقَرَ: هم العقول والنفوس، فهذا من جهله بما جاء عن الله ورسوله، وضلالُه في ذلك بيِّنٌ؛ إذ لم تتَّفِق الأسماء في صفة المسمَّى ولا في قَدْره، كما تكون الألفاظ المترادفة؛ وإنَّما اتَّفَق المسمَّيَانِ

---

(١) انظر: السابق (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ص ١١٩ – ١٢٠

(٢) انظر: السابق (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ص ١٢٠، والحديث في: سنن الترمذيِّ، كتاب الزهد عن رسول الله ﷺ، باب في قول النبيِّ ﷺ: (لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلًا)، رقم ٢٣١٢.

في كون كلٍّ منهما روحًا متعلِّقًا بالسموات"[١].

وعلى هذا؛ فما أثبتوه من صفات للملائكة في مصطلحهم، يخالف صفاتِ ملائكة السماوات، "فما أثبتوه هو بعضُ الصفات لبعض الملائكة، وهو بالنسبة إلى الملائكة وصفاتهم وأقدارهم في غايَة القِلَّة...، كيف؟ وهم لم يُثبِتوا للملائكة من الصِّفة إلا مجرَّد ما عَلِموه من نفوسهم، مجرَّد العلم للعقول، والحركة الإراديَّة للنفوس. ومن المعلوم أن الملائكة لهم من العلوم، والأحوال، والإرادات، والأعمال، ما لا يُحصِيه إلا ذو الجلال، ووَصْفُهم في القرآن بالتسبيح والعبادة لله أكثرُ من أن يُذكَر هنا، كما ذكر تعالى في خطابه للملائكة، وأمرِه لهم بالسجود لآدَمَ"[٢].

وأورد شيخ الإسلام كثيرًا من الأحاديث الصِحاح ممَّا فيها ذكرُ الملائكة الذين في السماوات، وملائكة الهواء والجبال، وغير ذلك كثير، وكذلك الملائكة المتصرِّفون في أمور بني آدم؛ مثل قوله ﷺ في الحديث المتَّفَق عليه: «ثم يَبعَث إليه المَلَكَ فيؤمَر بأربعِ كلمات، فيقال: اكتب رِزْقَه، وأَجَله، وشقيٌّ أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح»[٣]، وأمثالُ تلك الأحاديث، والنصوص، التي يُذكَر فيها أصناف الملائكة، وأوصافهم، وأفعالهم - يتَّضِح من خلالها:

---

(١) انظر: السابق (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ١٢٠.

(٢) انظر: السابق (مفصل الاعتقاد): ج ٤/ ص ١٢١، وبغية المرتاد ص٢٣٥ وما بعدها.

(٣) متَّفَق عليه: رواه البخاريُّ برقم: ٣٢٠٨ من طريق أبي الأحوصِ عن الأعمشِ به، ولفظُه: ثم يبعث الله مَلَكًا فيؤمَر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورِزقه وأَجَلَه، وشقيٌّ أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح.. الحديث. ورواه مسلم برقم: (٢٦٤٣) من طريق أبي معاويَّةَ، ووكيعٍ، وعبدالله بن نمير، قالوا: حدَّثنا الأعمش به، ولفظُهم: ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه وأجله وعمله، وشقيٌّ أو سعيد... الحديث.

١ - يمتنع أن تكون على ما يَذكُرونه من (العقول والنفوس) أو أن يكون جبريلُ هو (العقل الفعَّال).

٢ - إبطال أن العقول أو النفوس - التي جعلوها الملائكةَ - متولِّدةٌ عن الله، وصادرة عن ذاته صدورَ العِلَّة عن المعلول، وهذا ما ردَّه الله ونزَّه نفسَه عنه، وكذَّب قائله، وبيَّن كذبه بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۝٨٨ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ۝٨٩ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ۝٩٣ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۝٩٤﴾ [مريم: ٨٨ - ٩٤]، فأخبر أنهم مُعَبَّدون؛ أي: مذلَّلون مُصَرَّفون، مدينون مقهورون، ليسوا كالمعلول المتولِّد تولُّدًا لازمًا لا يُتصوَّر أن يتغيَّر عن ذلك، وأخبر أنهم عباد لله، لا يُشبَّهون به كما يُشبَّه المعلول بالعِلَّة، والولدُ بالوالد(١).

٣ - التولُّد لا يكون إلا عن أصلين، كما تكون النتيجةُ في مقدِّمتين، وكذلك سائر المعلولات المعلومة، لا يَحدُث المعلول إلا باقتران ما تَتِمُّ به العِلَّة، فأما الشيء الواحد وَحْدَه، فلا يكون عِلَّةً ولا والدًا قطُّ، لا يكون شيءٌ في هذا العالم إلا عن أصلين، ولو أنهما الفاعل والقابل؛ كالنار والحَطَب، والشمس والأرض، فأما الواحدُ وَحْدَه، فلا يَصدُر عنه شيء ولا يتولَّد، ومن أدلَّة ذلك قولُه تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام:١٠٠] فبيَّن القرآن أنهم أخطؤوا طريقَ القياس في

(١) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (مفصل الاعتقاد) ج ٤/ ص ١٢٧ - ١٢٨.

العِلَّة والتولُّد، حيث جعلوا العالم يَصدُر عنه بالتعليل والتولُّد، ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] خلاف قولهم: الصادر عنه واحد.

٤ - ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، وهؤلاء الصابئة قد أَتَوْا بِمَثَلٍ، وهو قولهم: (الواحد لا يَصدُر عنه ويتولَّد إلا واحد، والربُّ واحدٌ؛ فلا يَصدُر عنه إلا واحد يتولَّد عنه)، فأتى الله بالحقِّ وأحسنَ تفسيرًا، وبيَّن أن الواحد لا يَصدُر عنه شيء، ولا يتولَّد عنه شيء أصلًا، وأنه لم يتولَّد عنه شيء، ولم يَصدُر عنه شيء، ولكن خَلَق كلَّ شيء خَلْقًا، وأنه خَلَق من كلِّ شيء زوجين اثنين[1].

وبناءً على ما سبق من تحليل مقارَنٍ بين عقائد القرآن وعقائد اليونان التي تأَثَّر بها فلاسفة الصُّوفيَّة؛ يتَّضِح بُطلان دعواهم أن الملائكة هي العقول أو النفوس، وكذلك فسادُ دعواهم بأنهم يوفِّقون بين الحكمة التي يدَّعُونها لدى الفلاسفة والأولياء، والقرآنِ والسنَّة، فلم يُفلِحوا في التوفيق بين وثَنِيَّات اليونان وعقائد القرآن.

يقول شيخ الإسلام: "ومن عَرَف مُرادَ الأنبياء ومرادَهم، عَلِمَ بالاضطرار أن هذا ليس هو ذاك؛ مثلَ أن يَعلَم مرادَهم بالعقل الأول، وأنه مقارِنٌ عندهم لربِّ العالمين أَزَلًا وأَبَدًا، وأنه مبدِعٌ لكل ما سواه، والعقلُ الفعَّال عندهم يَصدُر عنه كلُّ ما تحتَ فَلَكِ القمر، ويُعلَمُ بالاضطرار من دين الأنبياء أنه ليس من الملائكة

(١) انظر: الصفديَّة: ج ١/ ص٢٠١، ٢٠٧، ٢١٥ وما بعدها، الردُّ على الشاذليِّ، ص١٨٧ - ١٨٨، وانظر: مجموع الفتاوى: (مفصل الاعتقاد) ج ٤/ص ١٢٩ - ١٣٠، و(توحيد الألوهيَّة) ج٢/ ص٤٤٥ - ٤٤٦.

عندهم مَن هو ربُّ كلِّ ما سوى اللهِ، ولا ربُّ كلِّ ما تحت فَلَك القمر، ولا مَن هو قديمٌ أَزَليٌّ أَبَديٌّ، لم يَزَلْ ولا يَزَالُ(١).

والمقصود أن ما يُثبِته هؤلاء من العقول العشَرةِ ممَّا يُعلَم بالاضطرار أنهم مخالفون لدين المرسَلين: إبراهيمَ وموسى وعيسى ومحمَّدٍ وغيرِهم، صلَّى الله عليهم أجمعين، كقولهم: إن العقل الأول أَبدَع كلَّ ما سوى الله، وأنه وما سواه لازمةٌ معلولة لذات الله أزلًا وأبدًا، فإن هذا وهذا شرٌّ من الذين قالوا: الملائكة بناتُ الله، وأن المسيحَ ابنُ الله، والذين اتَّخذوا الملائكةَ والنبيِّين أربابًا، فإن أولئك يقولون: إن الله خالقُ كلِّ ما سواه، ويُثبِتون نوعًا من التولُّد(٢).

ومنهم من يفرِّق بين عالم الْمُلْكِ والمَلَكوت والجَبَروت، فيجعل هذا عالَمَ العقول، وهذا عالم النفوس، وهو مبنيٌّ على قول الفلاسفة الدهريَّة الذين يجعلون الملائكةَ خارجَ مُلْكِ الله، ويقولون: إنهم ليسوا أجسامًا يُشار إليها، ولا تَصعَد ولا تنزل، ولا توصف بحركة ولا سكون، ولا هي داخلَ الأفلاك ولا خارجَها، ولا تُرى، ولا يُسمع لها كلام، وليس هذا من دين أهل المِلَل، لا المسلمين ولا غيرهم(٣).

والمقصود هنا أن لفظ (المَلَكُوت والجَبَروت) في كلام كثير من المتأخِّرين، يريدون به غيرَ ما أراد اللهُ ورسوله، فيتكلَّمون بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنَّة، ومُرادُهم بها غيرُ ما أراد الله ورسوله، فيَحصُل بذلك ضلالٌ لكثير من الناس، فإن

---

(١) انظر: السابق (توحيد الألوهيَّة): ج ١/ ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٢) ابن تيميَّة: الرد على الشاذليِّ: ص١٨٧، والصفديَّة: ج١/ ١٥٦، بغية المرتاد: ص٢٣٨ وما بعدها.

(٣) الردُّ على الشاذليِّ: ص٨٢.

النبيَّ ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانَ ذي الجَبَروت والمَلَكوت والكِبْرِياء والعَظَمة»[1]، وهو لم يُرِد بالجَبَروت والملَكُوت العقولَ والنفوس التي تَقصِدها الفلاسفة باتِّفَاق علماء المسلمين، ولا يقول مسلم: إن ملائكة الله الذين وصفهم الله في كتابه هي العقول العشَرةُ والنفوس الفلكيَّة التي يَذكُرها الفلاسفة[2].

ومعلومٌ أن هذا من أعظم الكفر في دين المسلمين؛ فإن مسلمًا لا يقول: إن مَلَكًا من الملائكة خَلَق جميعَ المخلوقات؛ بل القرآنُ بيَّن كُفْرَ من قال: إنهم متولِّدون عنه، فكيف بمن قال: هم متولِّدون عنه، وإنهم خالقون لجميع المخلوقات؟! قال الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ٢٦ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ٢٧ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ وَهُم مِّنۡ خَشۡيَتِهِۦ مُشۡفِقُونَ ٢٨﴾ [الأنبياء:٢٦ – ٢٨]، ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، ﴿وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًاۗ أَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡكُفۡرِ بَعۡدَ إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران:٨٠].

وهؤلاء يجعلون الدعاء إنما هو قوَّةٌ للنفس لتؤثِّر في هَيُولَى العالم، والشفاعة إنما هي فَيْضٌ تَفيض من الشافع على المشفوع، كما يَفِيض شعاعُ الشمس، فليس

(١) أخرجه أحمدُ (٢٣٩٨٠)، وأبو داودَ (٨٧٣)، والنَّسائيُّ (١٠٤٩)، وغيرُهم، من حديث عوفِ بنِ مالكٍ، والحديثُ صحَّحه النوويُّ في (خلاصة الأحكام): (١/ ٣٩٦)، وقال في الأذكار (ص ٨٦): "هذا حديث صحيح رواه أبوداود والنسائيُّ في سننهما، والترمذيُّ في كتاب الشمائل بأسانيدَ صحيحةٍ". وحسَّنه الحافظ ابن حجرٍ في (نتائج الأفكار): (٢/ ٧٤ – ٧٥) وتعقَّب النوويَّ في تصحيحه.

(٢) الردُّ على الشاذليِّ: ص٨٦ وما بعدها.

عند هؤلاء في الحقيقة سؤالٌ لله، ولا عبادة له، وعندهم كمال النفس في الفلسفة: التشبُّهُ بالإله على حَسَبِ الطاقة، فلا يجعلون العبدَ عابدًا لربِّه، ولا مستَغْنيًا به؛ بل تَفِيض عنه الأمور كما تَفِيض عن الربِّ عندهم، وعن العقول كالعقل الأول، والعقل الفعَّال، ويدَّعون أن العقول التي يُثبِتونها هي الملائكةُ في لسان الأنبياء، وهذا من أعظم الباطل..[١]

بل الملائكة من أعظم المخلوقات عبادةً لله، وسؤالًا له، كما أخبر الله عنهم في كتابه بقوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ﴾ [فُصِّلت:٣٨]...، فأين ذلك ممَّا تدَّعِيه الفلاسفة من أن العقل الأول مبدِعُ كلِّ ما سوى الله، وأن العقل الفعَّال مبدِعٌ لكل ما تحت الفَلَك[٢].

المطلب الرابع

الردُّ على قولهم بوَحْدَة الوجود

المنهجيَّةُ التحليليَّة النَّقديَّة في نقض القول بوَحْدَة الوجود، يتَّخذ عدَّة مستويات، هي: الوصف التحليليُّ للأقوال كما هي عند أصحابها، ثم بيانُ أصولها، ثم نقضُ الأصول، ونقدُ منهجهم في الاستدلال عليها، وبيانُ حُكم تلك الأقوال.

ففي ردِّ ابن تيميَّةَ على القائلين بوَحْدَة الوجود يبيِّن أن القائلين به هم: "الملحِدون الذين يقولون: الوجودُ واحد؛ كابن عربيٍّ، وابن سَبْعِينَ، وابن

(١) الرد على الشاذليِّ ص١٠٨.

(٢) الرد على الشاذليِّ ص١٠٨ – ١٠٩.

الفارض (ت٦٣٢هـ)[١]، والْقُونَوِيِّ، والتِّلْمسانيِّ، وأمثالِهِم ممَّن يجعل الوجودَ الخالقَ هو الوجودَ المخلوق، وربَّما جعلوه حالًّا فيه، ومذهبُهم دائر بين الاتِّحاد والحلول؛ ولكن قد لا يَرْضَون لفظ الاتِّحاد؛ بل يقولون: الوَحْدَة؛ لأن الاتِّحاد يكون بين شيئين، وهم يقولون: الوجودُ واحد لا تعدُّدَ فيه"[٢].

ومن أسباب ضلالهم: الخَلْطُ بين المطلَق والمقيَّد؛ أي: ما يُطلَق على الله ويختصُّ به، وما يُطلَق على المخلوقات ويختصُّ بهم من مشترَكات، وتلك الكليَّات المطلَقة ضَلَّ بسببها طوائفُ من أهل العلوم والنظريَّات والذَّوقيَّات، فإذا كان وجودُ المخلوق المختصُّ به لا يَشْرَكُه فيه غيرُه وإن كان يُشابِهُه فيه غيرُه، فالخالق تعالى أبعدُ عن أن يشاركه غيرُه فيما يختصُّ به سبحانه وتعالى، والغُلاة "لم يفرِّقوا بين الواحد بالعَين والواحد بالنوع؛ فإن الموجوداتِ مشتركةٌ في مسمَّى الوجود، كما أن الذَّواتِ مشتركةٌ في مسمَّى الذات؛ ولكن ليس وجودُ هذا وجودَ هذا، كما أنه ليس ذاتُ هذا هي ذاتَ هذا، والقَدْرُ المشترَك هو كليٌّ مُطلَق، والكلِّيُّ المطلَق لا يوجد مُطلَقًا إلا في الأذهان لا في الأعيان؛ بل كلُّ موجود من المخلوقات له ما يختصُّ به، لا يشاركه فيه غيرُه في الخارج، فهذا الإنسان المعيَّن لا يشاركه هذا الإنسان المعيَّنُ فيما يختصُّ به من إنسانيَّته الخاصة، وحيوانيَّته الخاصَّة، ووجودِه الخاصِّ؛ ولكن هو وغيره يشتركان في مطلَق الحيوانيَّة

---

(١) هو: أبو حفصٍ عمرُ بنُ أبي الحسنِ عليِّ بنِ المرشد بن عليٍّ، حمويُّ الأصل، مِصريُّ المَولد والدار والوفاة، انظر ترجمته الوافية المحقَّقة في: ابن الفارض والحب الإلهيِّ، د. محمد مصطفى حلمي، ص٢٨، ٥١، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

(٢) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (الإيمان) ج ٧/ ص ٤٠٦، ج٤ ص٢٥٩، والردُّ على الشاذليِّ: ص١٥٦

والإنسانيَّة والوجود، ونحو ذلك"(١).

وعلى هذا؛ فالنقد التحليليُّ لوَحْدَة الوجود يشمل أربعةَ أقسام:

- الحلول الخاصُّ أو المقيَّد(٢).
- الاتِّحاد الخاصُّ أو المقيَّد(٣).
- الحلول العامُّ(٤).
- الاتِّحاد العامُّ(٥).

وذلك أن القسمة رُباعيَّة؛ لأن مَن جَعَل الربَّ هو العبدَ حقيقةً، فإما أن يقول بحلولٍ فيه، أو اتِّحادٍ به، وعلى التقديرين فإما أن يجعل ذلك مختصًّا ببعض الخلق كالمسيح، أو يجعله عامًّا لجميع الخلق.

وفي الردِّ على القائلين بالاتِّحاد العامِّ، يكون الاستدلالُ بما جاء في القرآن عن اليهود والنصارى، من باب القياس، والاشتراكِ في عِلَّة التكفير والوعيد

(١) ابن تيميَّة: الصفديَّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ج٢/ ٢٧٦، الرياض ١٤٠٦هـ، وانظر: الرد على الشاذليِّ: ص١٨٩

(٢) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج ٢/ ص١٧١ - ١٧٢، والرد على الشاذليِّ: ص٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٥ - ٢٢٦

(٣) انظر: الرد على الشاذليِّ، ص١٩٣، ص٢١٨ - ٢٢٤، مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج ٢/ ص١٧٢.

(٤) انظر: الإمامَ أحمدَ بنَ حنبلٍ: الرد على الجهميَّة والزنادقة فيما شكُّوا فيه من متشابه القرآن وتأوَّلوه على غير تأويله، تحقيق: صبري سلامة لاشين، ص١٤٩ - ١٥٠، ط١، دار الثبات، الرياض، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج ٢/ ص١٧٢، ص٤٠٤.

(٥) انظر: ابن تيميَّة: الرد على الشاذليِّ، ص٢٢١، ٢٢٢.

بالعذاب، من ذلك: أن القائلين بالاتِّحاد العامِّ أكفرُ من اليهود والنصارى من وَجهينِ:

أوَّلُهما: من جهة أن أولئك قالوا: إن الربَّ يتَّحِد بعبده الذي قرَّبه واصطفاه، بعد أن لم يكونا متَّحدَيْنِ، وهؤلاء يقولون: ما زال الربُّ هو العبدَ، وغيرُه من المخلوقات ليس هو غيرَه.

والثاني: من جهة أن أولئك خصُّوا ذلك بمن عظَّموه كالمسيح، وهؤلاء جعلوا ذلك ساريًا في الكِلاب، والخَنازير، والأَقْذار، والأَوْساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧]؛ فكيف بمن قال: إن الله هو الكُفَّار، والمنافقون، والصِّبْيَان، والمجانينُ، والأنجاس، وكلُّ شيء؟!(١).

وإذا كان الله قد رَدَّ قول اليهود والنصارى لَمَّا قالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾، قال لهم: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ [المائدة: ١٨]؛ فكيف بمن يَزعُم أن اليهود والنصارى هم أعيانُ وجود الربِّ الخالق، ليسوا غيرَه ولا سواه؟! ولا يُتصوَّر أن يعذِّب الله إلا نفسَه؟! وأن كلَّ ناطق في الكون فهو عينُ السامع؟!(٢).

---

(١) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى: (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص١٧٢ – ١٧٣.
(٢) السابق (توحيد الربوبيَّة)، ج ٢/ ص١٧٢ – ١٧٣.

ويحكي ابنُ تيميَّةَ عن أحد الغُلاة المعاصرين له: "قيل للتِّلْمسانيِّ[(١)] - أكبر رؤوس هؤلاء الملاحدة، أهل الوَحْدَة في زماننا الذي قيل له: كلامكم مثل هذا من (الفصوص)، ونحوُه يُناقِض القرآنَ، فقال: التوحيدُ في كلامنا، والقرآنُ كلُّه شِرْكٌ - فقيل له: فإذا كان الوجود كلُّه واحدًا، فما الفرق بين الزوجة والأخت، حتى تُحَرَّم هذه، وتُحِلَّ هذه؟ فقال: الجميع عندنا حلالٌ، ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا: حرامٌ، فقلنا: حرامٌ عليكم. وقيل له: ما الفرقُ بينكم وبين النصارى؟ فقال: النصارى كَفَروا بالتخصيص، يعنى أنهم لو قالوا بالاتِّحاد العامِّ لَمَا كفروا"[(٢)].

وهكذا يقول هؤلاء كابن عربيٍّ وغيرِه: إن المشركين إنما أخطؤوا في عبادة بعضِ المظاهر دون بعض، والعارف عندهم يَعبُد الموجوداتِ، ولهذا فإن في (فصوص الحِكم): "فكان موسى أعلمَ بالأمر من هارونَ؛ فإنه عَلِمَ ما عَبَده أصحابُ العِجْلِ؛ لعِلْمِه أن الله قد قضى أنْ لا يُعبَدَ إلا إيَّاه، وما قضى الله بشيء إلا وقع، وكان عَتَبُ موسى على أخيه هارونَ لَمَّا وَقَعَ الأمرُ، في إنكاره وعَدَمِ اتِّسَاعه؛ فإن العارف من يرى الحقَّ في كلِّ شيء؛ بل من يراه في عَيْنِ كلِّ شيء"[(٣)].

وذلك أنه حرَّف القرآنَ، وهم دائمًا يحرِّفون الكَلِمَ عن مَوَاضِعه، ويُلحِدون في أسماء الله وآياته، والله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾

---

(١) هو: العفيف سليمانُ بنُ عليٍّ التِّلمسانيُّ (ت ٦٩٠هـ)، من مؤلَّفاته: شرح الأسماء الحسنى على طريقة الغلاة، وشرح مواقف النفَّري، راجع ترجمته في: مقدِّمة د.جمال المرزوقي لتحقيق شرح مواقف النفّري، لعفيف الدين التِّلمسانيِّ، ط١، القاهرة، ١٩٩٧م.

(٢) ابن تيميَّة: الردُّ على الشاذليِّ، ص٢٢٣.

(٣) محيي الدين بن عربيٍّ: فصوص الحِكم، ص١٢٨، وانظر: ابن تيميَّة: الرد على الشاذليِّ: ص٢٢٤، ٢٢٥.

[الإسراء: ٢٣]؛ أي: أَمَرَ ربُّك بذلك[١]، ففسَّروا هم ذلك المعنى أنه قدَّر ألا يُعبَد إلا هو؛ فكلُّ ما عَبَده المشركون فهو عندهم اللهُ؛ إذ ليس لغيره وجودٌ، وهو عندَهم العابد والمعبود؛ فلهذا زَعَم أن موسى أَقَرَّهم على عبادةِ العِجل.

وهذا باطل؛ وذلك أن اللهَ أَخبَر عن موسى في القرآن بأنه أَنكَر عبادةَ العجل غايَةَ الإنكار، وقال: ﴿قَالَ يَـٰهَـٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ إلى قوله: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾ إِنَّمَآ إِلَـٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾ [طه:٩٢ - ٩٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَـٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤][٢]

۞ النقد الشرعيُّ العقليُّ المنطقيُّ للقول بالحلول الخاصِّ والعامِّ:

من مآلات إنكار صفة العُلُوِّ: القولُ بالحلول الخاصِّ والعامِّ (وَحْدَة الوجود)، ومن أوائل من قالوا به: الجهميَّةُ، وتَبِعهم فلاسفة الصُّوفيَّة، وقد فنَّد الإمام أحمدُ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوالهم، ومن ذلك حِجاجه الرائعُ من خلال القرآن الكريم معهم، ومن ذلك احتجاجُه عليهم بما يُقِرُّون به من أدلَّة تنعكس إلى بُطلان قولهم: ومن ذلك قوله: "وقلنا للجهميَّة حين زعموا أن الله في كلِّ مكان، لا يخلو منه مكانٌ، فقلنا: أخبرونا عن قول الله جلَّ ثناؤه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] لِمَ يتجلَّى للجَبَل إن كان فيه بزعمهم؟ فلو كان

---

(١) انظر: السابق، ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) انظر: السابق، ص٢٢٤ - ٢٢٥.

فيه كما تَزعُمون، لم يكن يَتَجلَّى لشيء هو فيه، ولكن الله جلَّ ثناؤه على العرش، ويتجلَّى لشيء لم يكن فيه، ورأى الجبلُ شيئًا لم يَكُن رآه مِن قَبْلِ ذلك"[١].

وكذلك ما يدَّعِيه الجَهْميَّةُ وأمثالُهم من الغلاة، من الجمع بين نور ذاتِه سبحانه وأنواره المخلوقة كما لاحظنا لدى السُّهْرَوَرْدِيِّ الإشراقيِّ، يقول الإمام أحمدُ: "وقلنا للجَهْمِ: فالله نورٌ؟ فقال: هو نور كلُّه، فقلنا: فالله قال: ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر:٦٩]، فقد أَخبَر الله جلَّ ثناؤه أن له نورًا، فقلنا: أخبرونا حين زَعمتُم أن الله في كلِّ مكان وهو نور، فلِمَ لا يُضيء البيتُ المظلِم من النور الذي هو فيه، إن زعمتُم أن الله في كلِّ مكان؟ وما بالُ السِّراج إن أُدخِل البيتَ يُضيء، فعند ذلك تبيَّن للناس كَذِبُهم على الله تعالى، فرَحِم الله من عَقَل عن الله، ورجع عن القول الذي يخالف الكتاب والسنَّة، وقال بقول العلماء، وهو قول المهاجرين والأنصار، وتَرَك دينَ الشيطان، وهو دينُ جَهْمٍ وشِيعتِه"[٢].

وقولُ الغلاة بالحلول والاتِّحاد العامِّ، والحلول والاتِّحاد الخاصِّ، ينطوي على تناقض؛ لأن "الذين يتكلَّمون في هذه الأمور يتخيَّلون أشياءَ لا حقيقةَ لها، ويتكلَّمون في كلِّ موطن من مواطن الخيال بحسب ما تخيَّلوه في ذلك الموطن؛ فلهذا لا يجري كلامهم على قانونٍ واحد، ولا يُحكَى لهم مذهبٌ واحد بلوازمه، ويَنفُون ما يناقِضه"[٣].

من مآلاتِ مذهب الاتِّحاديَّة التي يصرِّحون بها: أن الحقائق تَتْبَع العقائد، فعندهم أن "كل من قال شيئًا أو اعتَقَده، فهو حقٌّ في نفس المعتقِد؛ ولذا يجعلون

(١) انظر: الإمامَ أحمدَ بنَ حنبلٍ: الرد على الجهميَّة والزنادقة ص١٧٠، ١٧١.
(٢) انظر: السابق ص١٧١.
(٣) انظر: ابن تيميَّة: الرد على الشاذليِّ، ص٢٢٧.

الكَذِبَ حقًّا، ويقولون: العارف لا يُكذِّب أحدًا، فإن الكذب هو أيضًا أمرٌ موجود، وهو حقٌّ في نفس الكاذب، فإن اعتَقَده كان حقًّا في اعتقاده وكلامِه، ولو قال ما لم يعتَقِدْه، كان حقًّا في كلامِه فقطْ "(١).

وهم يَجمَعون بين النقيضينِ؛ كما في قول ابن عربيٍّ، "ولهذا يَأمُر المحقِّق أن تَعتقِد كلَّ ما يَعتقدُه الخلائق، كما قال:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا اعْتَقَدُوهُ"(٢)

وهذا جهل وضلالٌ من جِنس ضلال النصارى؛ لهم عبادةٌ وزَهَادة وأخلاق حسنة؛ ولكنهم جهَّال ضالُّون، لا يعرفون من يعبدون؟ ولماذا يعبدونه؟(٣)، وإن حُمِل كلامُه على الحلول العامِّ، فذاك لا فرقَ فيه بين شيء وشيء، ولا طريق الخاصَّة والعامَّة؛ بل هو عند هؤلاء ما ثَمَّ إلا وجودُ الذات، لكن هؤلاء يتناقضون أكثرَ من تناقض غيرهم؛ فإن الحسَّ والعقل يشهد بتعدُّد الموجودات، فمن أراد أن يجعل المتعدِّدَ شيئًا واحدًا، فلا بدَّ أن يتناقض(٤).

وبناءً على قاعدة: عدم اجتماع النقيضين؛ يَنقُض ابن تيميَّةَ ما يؤول إليه مذهب الاتِّحاديَّة، مبيِّنًا أن "الاعتقادات المتناقضة لا تكون معتقداتُها في الخارج؛ لكن في نفس المعتقِد؛ ولهذا يأمرون بالتصديق بين النقيضينِ والضِّدَّين، ويجعلون هذا من أصول طريقتهم، وتحقيقهم، ومعلومٌ أن النقيضينِ لا يجتمعان في الخارج؛ لكن يمكِن اعتقاد اجتماعهما، فيكون ذلك حقًّا في نفس المعتقِد،

---

(١) ابن تيميَّة: الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج ٢/ ٩٨.
(٢) انظر: ابن تيميَّة: الفتاوى (توحيد الربوبيَّة):، ج ٢/ ص ٩٨، الردُّ على الشاذليِّ، ص٢٢٨.
(٣) انظر: السابق، ص٢٢٨.
(٤) انظر: ابن تيميَّة: الرد على الشاذليِّ، ص٢٢٩.

وهم يدَّعون أن ذلك يَحصُل كَشْفًا؛ فكَشفُهم متناقض...، فجعلوا الحقائقَ الثابتة تَتبَع الكشف والاعتقاد والقول"(١).

ويَتبَع هذه المسألةَ: ما ذهب إليه ابنُ عربيٍّ في قوله: (الربُّ حقٌّ والعبد حقٌّ...) الذي عرضتُه في المبحث السابق، ويهتمُّ ابن تيميَّة بمآلات هذا القول، والردِّ عليه، مبيِّنًا أنه: "إنكارٌ للتكليف، والعبدُ ليس عندَه وجودُ مخلوق؛ بل وجودُه وجودُ الواجب القديم عنده، وهذا قول باطل، فالعبدُ موجودٌ وثابت، ليس بموجودٍ مُنْتَفٍ؛ ولكن الله هو الذي جعله موجودًا ثابتًا، فإذا قال القائل: (الربُّ حقٌّ والعبدُ حقٌّ)، فإذا أراد به أن هذا الحقَّ هو عَيْنُ هذا، فهذا هو الاتِّحاد والإلحاد، وهذا هو الذي ينافي التكليفَ، وإن أراد أن العبد حقٌّ مخلوقٌ خَلَقَه الخالقُ، فهذا مذهب المسلمين.

أما قولُ ابن عربيٍّ: (إن قلتُ: عبدٌ، فذاك مَيْتٌ) فكَذِبٌ؛ فإن العبد المكلَّفَ ليس بمَيْتٍ؛ بل هو حيٌّ أحياه الله تعالى، واللهُ لا يكلِّف الميتَ؛ وإنما يكلِّف الحيَّ. وإذا قيل: إنه أراد بقوله: ميت، أنه باعتبار نفسه لا حياةَ له، قيل: تفسيرُ مرادِه بهذا فاسدٌ لفظًا ومعنًى، أما اللفظ فلأن كلامه لا يقتضي ذلك، وأما المعنى فلأنه إذا فسَّر ذلك، لم ينافِ التكليف"(٢).

ويَؤُول اعتقاد الغلاة بصحة كلِّ الأديان والمعتقَدات إلى سقوط التكاليف الشرعيَّة، بناءً على قاعدتهم: (سِرْ حيث شئتَ؛ فإنَّ الله ثَمَّ، وقُلْ ما شئتَ فيه؛ فإن

---

(١) ابن تيميَّة: الفتاوى ج ٢/ ٩٨، ٩٩.

(٢) ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة) ج ٢/ ص١١٥، ١١٦.

الواسعَ اللهُ)[١]، وهذه القاعدة يتفرَّع عنها أمران خطيران:

أوَّلُهما: من جهة الخبر والعلم، فكلُّ إنسان يقول ما شاء، ويعتقد ما شاء، من غير تمييز بين حقٍّ وباطل، وصادقٍ وكاذب، وأنه لا ينكَر في الوجود شيء.

والثاني: من جهة الأمر والعمل، فما عندهم أمرٌ ولا نهيٌ؛ فأيُّ شيءٍ وُجِد وكان، كان عندَهم حقًّا؛ فالحلالُ ما وجدتَه وحلَّ بيدك، والحرامُ ما حرَّمتَه، والحقُّ ما قلتَه كائنًا ما كان، وهؤلاء - حَسَبَ تعبير ابن تيميَّة - شَرٌّ من المباحيَّة الملاحدة الذين يَجْرُون مع مَحْضِ القَدَر، فإن أولئك يعطِّلون الأمر والنهيَ، والثوابَ والعقاب، وهؤلاء عطَّلوا أيضًا الصانعَ والرسالة والحقائقَ كلَّها، وجعلوها بحسب ما يُكشَف للإنسان، ولم يجعلوا للحقائقِ حقائقَ تكون بها ثابتةً، ونقيضها يكون مَنْفِيًّا؛ بل هذا عندَهم يُفِيده الإطلاقُ، بأن تعتقد جميع ما يعتقدُه الناس؛ فإن كانت أقوالًا متناقضةً، فإن الوجودَ يَسَعُ هذا كلَّه، ووَحْدَةُ الوجودِ تَسَع ذلك كلَّه[٢].

وكذلك أهلُ الاتِّحاد الخاصِّ يتناقضون؛ فإن الاثنين لا يكونان واحدًا، إلا إذا تحوَّلا جميعًا فصارا شيئًا ثالثًا، كما يختلِط الماء واللَّبَن، والماءُ والخمر، فيصير ذلك أمرًا مختلِطًا ممتزِجًا ليس ماءً مَحْضًا، ولا لَبنًا مَحْضًا[٣].

ومعلومٌ أن الربَّ تعالى يَمتنِع عليه أن تستحيل ذاتُه مع ذات بعض المخلوقات شيئًا ثالثًا، كالماء واللَّبَن، فإن هذا يكون في المخلوقَيْنِ اللذَيْنِ مَخلطُهما وممزجُهما ثالثٌ غيرُهما، فأما الخالق لكلِّ ما سواه، الغنيُّ عن كلِّ ما سواه، الذي يستحيل أن

---

(١) ابن تيميَّة: الفتاوى (توحيد الربوبيَّة) ج ٢/ ٩٩.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج ٢/ ٩٩ - ١٠٠.

(٣) انظر: ابن تيميَّة: الرد على الشاذليِّ، ص٢٢٩.

يفتقِر إلى شيء، غنيٍّ عنه، أو يؤثِّر فيه ما هو غنيٌّ عنه، الذي كلُّ ما سواه فقيرٌ إليه، وكلُّ ما يَحدُث فيما سواه فبقدرته ومشيئته حَدث ووُجِد[١].

ويفْصِل ابن تيميَّة بين نوعين من الربط بين وجود الخالق ووجود المخلوق.

النوع الأول: ما ذهبوا إليه من أن وجود الخالق هو وجودُ المخلوق، مِن أبطلِ الباطل في بديهةِ عقلِ كلِّ إنسان، وإن كان منتحلوه يَزعُمون أنه غايَة التحقيق والعرفان.

النوع الثاني: كون المخلوق لا وجودَ له، إلا من الخالق - سبحانه - فهذا حقٌّ في جميع الكائنات، هو خالقُها وربُّها ومَلِيكُها، لا يكون شيءٌ إلا بقدرته، ومشيئتِه، وخَلقِه، هو خالقُ كلِّ شيء سبحانه وتعالى[٢].

المبحث الخامس
نقض منهج استدلال فلاسفة الصُّوفيَّة على عقائدهم بالقرآن والسنَّة

كثيرةٌ هي الآيات والأحاديثُ التي يَستدلُّ بها فلاسفة الصُّوفيَّة على انحرافاتهم العَقَدِيَّة؛ بَيْدَ أنِّي هنا، أقتصِرُ على ما استدلَّ به الغلاة في القضايا مَحِلِّ البحث، وأدلَّتُهم تَنقسِم إلى أدلَّة من القرآن، وأدلَّة من السنَّة، وعملي هنا هو: بيان عدم صحَّة استدلالهم بالقرآن والسنَّة، ونقضُه.

---

(١) انظر: السابق، ص٢٣٠.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة)،ج٢ ص٢٦، ٢٨.

المطلب الأول

نقضُ منهجهم في الاستدلال بآية النور، وما يرتبط بها من أحاديث نبويَّة:

قال الله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [النور: ٣٥].

هذه الآيَة الكريمة، اعتَمَد عليها الغلاة في كثير من المسائل، وقد تبيَّن في المبحثين الثاني (التَّأثُّر) والثالث (مآلات التأثُّر): أن الغلاةَ يحاولون التوفيق بين الفلسفة الأفلوطينيَّة والدِّين، في عَرْضِهم منهجَهم الصوفيَّ، ولاحظنا أن القول بالإشراق أساسُ منهج السُّهْرَوَرْدِيِّ، ويقوم على أن "نور الأنوار لا يَصدُر عنه إلا نورٌ واحد"، يُفاض على النور الإبداعيِّ الأول، أو النور الأقرب إلى نهايَة سلسلة الفَيْضِ، وكذلك ابنُ عربيٍّ الذي ذهب إلى أن النور الكَوْنيَّ مستمَدٌّ من النبيِّ محمَّدٍ ﷺ، والنبيُّ كان قد استمَدَّه من العقل الأول، حيث يقول: "ثم اعْلَمْ أن الغُصْنَ المحمَّديَّ قد حصل من روحانيَّته ما هو مادَّة الأرواح، ومن جسمانيَّته ما هو مادَّة الأشباح؛ فأما مادَّة روحانيَّته فموجودةٌ في سِرِّ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مِصۡبَاحٌ﴾؛ يعني: مصباحَ نور نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ، فقد جعله مصباح مِشْكاة الوجود، فشبَّه الكونَ بالمِشكاة، وسيِّدَنا محمَّدًا ﷺ بالزُّجاجة، والنورَ الذي هو قلبُه بالمِصباح، فأشرق نور باطنِه على ظاهره؛

كإشراق المِصباح في الزجاجة نورًا لصِفاتها، فصار نورًا"[(١)].

ويتَّفِق السُّهْرَوَرْدِيُّ وابنُ عربيٍّ على أن المخلوقاتِ صَدَرت عن الكلمات النورانيَّة حَسَبَ مراتب الفيض، فهو في استدلاله على القول بالفَيض، يفرِّق بين الكلمات النورانيَّة الكبرى، ويَقصِد بها العقولَ حتى تنتهيَ إلى جبريل، وعنه تَفيض الكلمات النورانيَّة الصغرى، وهي الكائنات، يقول السُّهْرَوَرْدِيُّ: "اعْلَمْ أن للحقِّ سبحانه وتعالى كلماتٍ كبرى تَنبعِث من كلماته النورانيَّة؛ أي: من سيماء وجهه الكريم، وبعضُها فوقَ البعض، وذلك أنه تنزل من الحقِّ كلمةٌ عُليا ليس أعظم منها، ونِسبتها في قَدْرِ نورِها وتَجَلِّيها من الكلمات مثلُ نِسبة الشمس من سائر الكواكب، وهذا مُرادُ ما ورد من الخبر عن رسول الله ﷺ: «لو كان وجهُ الشمس ظاهرًا لكانت تُعبَد من دون الله»[(٢)]. ومن شعاع تلك الكلمة تَنبعِث كلمة أخرى، وعلى هذا واحدة بعد واحدة، حتى يَكمُل عدد تلك الكلمات، وآخِرُ تلك الكلمات جبرائيلُ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ"[(٣)].

وهذا بناءً على أن وقوع جميع الكائنات دَفْعةً واحدةً محالٌ؛ "وكان كلُّ ما يقع من الصور والهيئات متناهيةً بالضرورة لتناهي الأجرام، والكلمات كانت ضروريَّةً لها الأبدان...، وكلمات الله وَجَب ألَّا تتناهى؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا

(١) محيي الدين بن عربيٍّ: شجرة الكون، ص١٦، وانظر له: الفتوحات المكيَّة:ج١٣/ ٣٣٠، ٣٣١

(٢) ذكره السُّهْرَوَرْدِيُّ في: كلمات الصُّوفيَّة ص١٣٥، وصدر الدين الشيرازيُّ الرافضيُّ في كتابه (مفاتيح الغيب) ص٤٥٠ ونسبه إلى عليِّ بنِ أبي طالب، ولم أجده في كتب أهل السنَّة، والله أعلم.

(٣) السُّهْرَوَرْدِيُّ: كلمات الصُّوفيَّة ١٣٥.

نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، ﴿...إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ...﴾ [النساء:١٧١]، ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]"[١]، بمعنى أنه لو حدثت الأنوار (الكلمات) مرَّةً واحدة، لأفسدت ما تحتَها من فرط الحرارة، ولو كانت عَرِيَّةً عن النور، لأظلمت ما تحتَها، فلَزِم من ذلك نورٌ إبداعيٌّ، أو تكوَّن عنه باقي الأنوار.

وكذلك ابن عربيٍّ الذي يذهب إلى أن "حظّ كلِّ مخلوق من كلمةٍ، ما عُلِم من هجائها، وهجاءِ حروفها، وما شُهِد من سرائر خفائها، دليلُه قولُه ﷺ: «إن الله خلق خَلْقَه في ظُلمة، ثم رشَّ عليهم من نوره، فمن أصابه ذلك النورُ اهتدى، ومن أخطأه ذلك النور ضَلَّ وغَوَى»[٢]"[٣]، ويقول كذلك: "الإنسان الكامل مستهلَك في الحقِّ استهلاكًا كليًّا، بحيث ألَّا يظهرَ له وجود عَيْنٍ، مع ظهور الانفعالات الإلهيَّة عنه، فلا يجد (الإنسان الكامل) في نفسه حقيقةً يَنسُب بها شيئًا من تلك الانفعالات إليه، فيكون حقًّا كلُّه، وهو قوله ﷺ «واجعلني نورًا»[٤]؛ أي: يَظهَر بي

(١) السابق: ص٨٥.

(٢) رواه أحمدُ: ج٢/ ص١٧٦ - ١٩٧، والترمذيُّ: باب الإيمان/ ١٨، وقال فيه الترمذيُّ: "حديث حسن"، وصحَّحه الحاكم وابن حِبَّانَ، انظر: تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، ج٧/ ص٤٠١.

(٣) محيي الدين بن عربيٍّ: شجرة الكون ص٤٤.

(٤) جزء من رواية مسلم في صحيحه ١/ ٥٢٨ (٧٦٣) عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ كان يقول في صلاته، أو في سجوده: «اللهم اجعل في قلبي نورًا، وفي سمعي نورًا، وفي بصري نورًا، وعن يميني نورًا، وعن شمالي نورًا، وأمامي نورًا، وخلفي نورًا، وفوقي نورًا، وتحتي نورًا، واجعل لي نورًا، أو قال: واجعلني نورًا».

كلُّ شيء، ولا أظهر بشيء، وقد يُستهلَك الحقُّ فيه، فلا يُنسَب بوجوده شيءٌ"(١).

وما سبق هو قولٌ باتِّحاد الوليِّ الصوفيِّ في أنوار السُّبُحات، واستدلَّ ابنُ عربيٍّ(٢)، والسُّهْرَوَرْدِيُّ(٣)، على ارتقاء الأولياء في النور خلفَ سُبُحات السُّبُحات الوجهيَّة من الأنوار والظُّلَم، في نور ممتزِج بينهما كنور الأسحار، بحديثينِ، أوَّلُهما: «إن لله سَبْعةً وسبعين حجابًا من نور، لو كُشِفت عن وجهه لأَحرَقت سُبُحاتُ وجهه ما أَدرَك بصرُه»، والثاني: «أسأُلُكَ بنور وجهك الذي ملأ أركانَ عرشِكَ»(٤).

والأقوال السابقة تنطوي على انحرافات عَقَدِيَّة؛ منها:

---

(١) ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة، مج ١٢، ص٥١٥ - ٥١٦.

(٢) انظر: السابق ج١١، ص٢٢٦.

(٣) انظر: حكمة الإشراق، ص١٦٢ وما بعدَها.

(٤) هكذا أورده الغزَّاليُّ في (إحياء علوم الدين) ١/ ١٠١، وذكره ابن السبكيِّ في طبقات الشافعيَّة الكبرى ٦/ ٢٩١ ضمن الأحاديث التي لم يجد لها أصلاً؛ لكن روى مسلم (٢٩٣) الجملة الثانية عن أبي موسى الأشعريِّ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». أما الجملة الأولى فقد رواها أبو حيَّانَ في العظمة ٢/ ٧١١، والطبرانيُّ في الأوسط برقم: ٨٩٤٢ من طريق عبدالمنعم بنِ إدريسَ، عن أبيه إدريسَ، عن جَدِّه وَهْبِ بنِ منبهٍ، عن أبي هريرة، أن رجلاً من اليهود أتى النبيَّ ﷺ فقال: يا أبا القاسم، هل احتجب الله عزَّ وجلَّ عن خلقه بشيء غيرِ السماوات والأرض؟ قال: «نعم، بينه وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابًا من نار، وسبعون حجابًا من نور»، قال ابن الجوزيِّ في كتاب الموضوعات ١/ ١١٧: "هذا حديث موضوع على رسول الله ﷺ، والمتَّهم به عبدُالمنعم، وقد كذَّبه أحمدُ ويحيى، وقال الدَّارَقُطنيُّ: "هو وأبوه متروكان". قال الهيثميُّ في المجمع ١/ ٨٠: "رواه الطبرانيُّ في الأوسط، وفيه عبدُالمنعم بنُ إدريسَ، كذَّبه أحمدُ، وقال ابن حِبَّانَ: كان يضع الحديث".

۞ أولاً: انحرافات بسبب القول بالفيض:

١ - القول بالفَيْضِ والصُّدور على المذهب الأفلوطينيِّ.

٢ - بُطلان قولهم بالعقول، سواءٌ العقلُ الأوَّل والكليُّ، الذي هو النور الإبداعيُّ الأول، وهو بدايَة الكلمات النورانيَّة الكبرى، كما سبق بيانُه ونقدُه في المبحث السابق.

٣ - بطلان قولهم بالفَيْضِ الإشراقيِّ؛ لأن فيه إنكارًا لعقيدة الخَلق المباشِر كما في القرآن والسنَّة.

٤ - الخلط بين الكلمات الإلهيَّة الكونيَّة، والشرعيَّة، والغيبيَّة:

الكلمات الكونيَّة الخَلقيَّة: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء:١٧١].

والكلمات الشرعيَّة: كما في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦].

والكلمات الإلهيَّة الغيبيَّة: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان:٢٧]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

من خلال بيان أنواع الكلمات يتبيَّن ضلالُ استدلال السُّهْرَوَرْدِيِّ، وابن

عربيٍّ، على مقصدهما من شرح فيض الكلمات وإشراقها؛ فعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كلمةُ الله؛ بمعنى: خَلْق الله، وأَمْرِ الله، وكذلك (وروح منه)؛ أي: وخَلْق منه.

❁ ثانيًا: انحرافاتٌ في منهج الاستدلال والتفسير في قولهم بالنور المُطلَق، دون تمييز بين (النور) الذي هو صفة من صفات الله، وباقي الأنوار المخلوقة:

والنور في الآيات والأحاديث النبويَّة؛ يرجع إلى أحد معنيَيْنِ (صفة من صفات الله العُلا، ونور مخلوق)، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أولًا: صفة الله النور:

إضافة النور إلى الله قد تكون إضافةَ صفةٍ إلى الله، أو إضافةَ مخلوق إلى خالقه؛ فالمتَّصِف بالنور هو الربُّ نفسُه، ليس هو النورَ المضافَ إليه، فإذا قلتَ: (هو الهادي فنورُه الهدى) جعلتَ أحد النورين عينًا قائمة، والآخَرَ صفةً[1]، وبذلك تتَّضِح التفرِقةُ بين نور الهُدى (المخلوق)، والنورِ الذي هو صفة من صفات الله؛ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ الآيَة، قال: أُبَيُّ بنُ كَعْبٍ: (مَثَلُ نوره في قلب المؤمن)[2]، فهذه هي الأنوار التي تَحصُل في قلوب المؤمنين[3]. وما جاء في قول بعض السلف: هادي أهل السماوات والأرض، لا يمنع أن يكون في نفسه نورًا[4].

ومن صفات الله العُلا: (النور، الهادي)، وجاء في الصحيحين: عن ابن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (توحيد الأسماء والصفات): ج٦/ ٣٨٨.
(٢) رواه أحمدُ في فضائل الصحابة برقم: ١٩٤٨.
(٣) مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج٢ / ص٣٨٤.
(٤) انظر: السابق (توحيد الأسماء والصفات): ج٦/ ٣٩٠.

عبَّاسٍ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، عن النبيِّ ﷺ أنه كان يقول: «اللهمَّ لك الحمدُ، أنت نور السموات والأرض ومن فيهنَّ»[1] الحديث، وفي صحيح مسلم عن أبي ذرٍّ قال: سألتُ رسول الله ﷺ: هل رأيتَ ربَّك؟ فقال: (نورٌ أنَّى أراه؟!)[2]، أو قال: (رأيتُ نورًا)[3]، فالذي في القرآن والسنَّة إضافةُ النور؛ كقوله: (الله نور السموات والأرض) أو (نور السموات والأرض ومن فيهن)[4].

ثانيًا: الأنوار الحسيَّة المخلوقة: وهي نوعان: أعيانٌ وأعراض، **فالأعيان** هي نفس جِرْمِ النار حيث كانت - نور السِّراج والمِصباح الذي في الزجاجة وغيره - وهي النور الذي ضَرَبَ الله به المثَل، ومثَل القمر؛ فإن الله سمَّاه نورًا، فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥].

والأعراض مثل ما يقع من شعاع الشمس، والقمر، والنار، على الأجسام الصَّقيلة وغيرِها، فإن المِصباح إذا كان في البيت أضاء جوانبَ البيت، فذلك النور والشعاع الواقع على الجُدُر والسُّقُف والأرض، هو عَرَضٌ، وهو كيفيَّة قائمةٌ بالأجسام، ومن ذلك تسمية الليلِ ظُلمةً، والنهارِ نورًا[5].

فالأقسام ثلاثةٌ: - إشراق بلا إحراق: وهو النور المحضُ كالقمر. - وإحراقٌ بلا إشراق: وهي النار المظلمة. - وما هو نارٌ ونور: كالشمس.

---

(١) رواه البخاريُّ: كتاب التوحيد والرد على الجهميَّة، باب قول الله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾، رقم (٦٩٥٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: رقم ١٧٨ - ٢٩١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: رقم ١٧٨ - ٢٩٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (توحيد الأسماء والصفات): ج٦/ ص٣٨٢ - ٣٨٣.

(٥) انظر: السابق (توحيد الأسماء والصفات): ج٦/ ٣٨٣ - ٣٨٤.

ونارُ المصابيح التي في الدنيا توصَف بالأمرين، وإذا كان كذلك، صَحَّ أن يكون نورَ السماوات والأرض، وأن يُضاف إليه النور، وليس المضافُ هو عَيْنَ المضاف إليه[١].

وبناءً على ذلك؛ فإن ابن تيميَّة يرجِّح أن النور صفةٌ لله سبحانه وتعالى.

ثالثًا: الأنوار المعنويَّة الإيمانيَّة المخلوقة:

قوله سبحانه: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ الآية، المقصودُ بالنور فيها أن الله "ضَرَبَ المثَلَ لنوره الموجودِ في قلوب المؤمنين؛ فَعُلِم أن النور الموجودَ في قلوب المؤمنين نورُ الإيمان والعلم المراد من الآية، لم يَضرِبها على النور الحسِّيِّ الذي يكون للكواكب"[٢]، وذكر الله آية النور، وآية الظُّلمة، فقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية، فهذا نور الإيمان في قلوب المؤمنين، ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور: ٣٩-٤٠].

فالأول من تلك الظلمات: مَثَلٌ للاعتقادات الفاسدة والأعمال التابعة لها، يَحسَبها صاحبُها شيئًا يَنفَعه، فإذا جاءها لم يجدْها شيئًا يَنفَعه، فوفَّاه الله حسابَه على تلك الأعمال.

والثاني: مَثَلٌ للجهل البسيط، وعدم الإيمان بالعلم؛ فإن صاحبها في ظلمات،

---

(١) انظر: السابق (توحيد الأسماء والصفات): ج٦/ ٣٨٧.

(٢) انظر: السابق (توحيد الأسماء والصفات): ج٦/ ٣٩٣.

بعضُها فوقَ بعض، لا يُبصِر شيئًا؛ فإن البصر إنما هو بنور الإيمان والعلم[1]، قال تعالى: ﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]، وقال: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: ٢٨]، والمقصود ذِكْرُ حياة القلوب وإنارتها..، فأما القلب الحيُّ المنوَّر فإنه لِمَا فيه من النور يَسمَع ويُبصِر ويَعقِل، وأما القلبُ الميت فإنه لا يَسمَع ولا يُبصِر؛ قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:١٧١][2].

والنورُ يُضاف إلى الله من وجهين: إضافة صفة إلى موصوفها، وإضافة مفعول إلى فاعله؛ فالأول كقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر:٦٩]، فهذا إشراقها يومَ القيامة بنور الله تعالى إذا جاء لفصل القضاء يومَ القيامة، ومنه قولُ النبيِّ ﷺ: «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظُّلمات، وصَلَح عليه أمرُ الدنيا والآخرة، أن يَنزِل بي سَخَطُكَ، أو يَحِلَّ عليَّ غَضَبُكَ»[3]، فأخبر ﷺ أن الظلماتِ أشرقت لنور وجهه، كما أخبر تعالى أن الظلماتِ تُشرق يومَ القيامة بنوره، ومنه قولُ ابن مسعود: إن ربّكم ليس عنده ليلٌ ولا نهار، نورُ السماوات من وجهه.

ومنه ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي موسى عن النبيِّ ﷺ قال: قام فينا

---

(١) السابق: (علم السلوك) ج١٠/ ص٣٨٤.

(٢) السابق: (علم السلوك) ج١٠/ ص٣٨٥ وما بعدَها.

(٣) أخرجه الطبرانيُّ في الدعاء: (١٠٣٦)، وفي المعجم الكبير: (المجمع ٦/ ٣٥).

رسولُ الله ﷺ بأربعِ كلمات فقال: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ، وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ - أو النار - لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ ما أَدرَكَهُ بَصَرُه من خَلْقِه»[١]، فأخبر أنه حُجِب عن المخلوقات بحجابه النور أن تُدرِكها سُبُحاتُ وجهه، وأنه لو كُشِف ذلك الحجاب، لأحرقت سُبحاتُ وجهه ما أدركه بصرُه من خلقه[٢].

ثم ذَكَرَ ابن القيِّم النوع الثانيَ، وهو إضافة مفعول إلى فاعله؛ كما في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾، وهذا النور يضاف إلى الله تعالى؛ إذ هو مُعطِيه لعبده، وواهبُه إيَّاه، ويُضاف للعبد؛ إذ هو مَحِلُّه وقابِلُه، فيُضاف إلى الفاعل والقابل، ولهذا النور فاعلٌ وقابلٌ، ومَحِلٌّ وحامل؛ فالفاعلُ: هو اللهُ مُفيض الأنوار (خالق الأنوار) الهادي لنوره من يشاء، والقابلُ: العبد المؤمِن، والْمَحِلُّ: قَلْبُه، والحامل: هِمَّتُه وعزيمته وإرادته، والمادَّة: قولُه وعمله؛ وفيما رواه مسلم في صحيحه عن عبدالله بن عمرٍو قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله خَلَقَ خَلْقَه في ظُلمة، وأَلقَى عليهم من نورِه، فمن أصابه من ذلك النورِ، اهتَدَى، ومن أخطأه، ضَلَّ»[٣].

ويرتبط بهذه المسألة تحقيقُ القول في الحديث: «نورٌ أنَّى أراه؟!»، قال ابن القيِّم: "سمعتُ شيخ الإسلام أحمدَ بنَ تيميَّةَ يقول: قولُه ﷺ: «نورٌ أنَّى أراه؟!»

(١) مجموع الفتاوى: (الأسماء والصفات) ج٦/ ٣٨٧ - ٣٨٨، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه: (١/ ١٦١ - ١٦٢) وأحمدُ (٤/ ٤٠٥) وابنُ ماجة (١٩٥).

(٢) انظر: ابنَ القيِّم أبا عبدالله محمَّدَ بنَ أبي بكر أيوب بنِ قيِّم الجَوزيَّة (ت٧٥١هـ): اجتماع الجيوش الإسلاميَّة مع بيان موقف ابن القيم من بعض الفرق، إعداد وتحقيق: د. عواد عبدالله المعتق، ص٦٤،ط٢، مكتبة الرشد، الرياض،١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

(٣) سبق تخريجه.

معناه: كان ثَمَّ نورٌ، وحال دون رؤيته نورٌ؛ فأنَّى أراه؟! قال: ويدلُّ عليه: أن في بعض ألفاظ الصحيح: هل رأيتَ ربَّك؟ فقال: «رأيتُ نورًا»، وقد أُعْضِلَ أمرُ هذا الحديث على كثير من الناس، حتى صحَّفه بعضُهم فقال: (نُورَانِيٌّ أَرَاهُ)، على أنها ياء النَّسَبِ، والكَلِمَةُ كلمة واحدة؛ وهذا خَطَأٌ لفظًا ومعنًى، وإنما أوجب لهم هذا الإشكالَ والخَطَأَ، أنهم لما اعتَقَدوا أن رسول الله ﷺ رأى ربَّه، وكان قولُه: «أنَّى أراه؟!» كالإنكار للرؤية، حاروا في الحديث، ورَدَّه بعضُهم باضطراب لفظه، وكلُّ هذا عُدولٌ عن موجَب الدليل[1].

وقد حكى عثمانُ بنُ سعيدٍ الدَّارِميُّ، في (كتاب الرد له)[2] إجماعَ الصحابة على أنه ﷺ لم يَرَ ربَّه ليلةَ المِعراج[3]، وبعضُهم استثنى ابن عبَّاس من ذلك، وشيخنا ابنُ تيميَّة يقول: ليس ذلك بخلاف في الحقيقة؛ فإن ابن عبَّاس لم يَقُلْ: رآه بعَيْنَيْ رأسِه، وعليه اعتمد أحمدُ في إحدى الروايتينِ، حيث قال: إنه رآه؛ ولم يقل: بعَيْنَيْ رأسِه. ولفظُ أحمدَ كلفظ ابن عبَّاس، ويدلُّ على صحة ما قال شيخُنا في معنى حديث أبي ذَرٍّ: قوله ﷺ في الحديث الآخَرِ: «حِجَابُه النور»، فهذا النور هو - واللهُ أعلم - النور المذكورُ في حديث أبي ذرٍّ: «رأيت نورًا»"[4].

بناءً على ما سبق من بيانٍ لمنهَج أهل السنَّة والجماعة في الاعتقاد في صفة النور، وما يغايرها من أنوار مخلوقة؛ يتبيَّن: مخالفةُ الغلاة فيما ذهبوا إليه من أفكار

---

(١) انظر: ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلاميَّة ص٤٩، وانظر: مجموع الفتاوى ج٦/ ص٥٠٥، ٥٠٦.

(٢) الإمام عثمان بن سعيد الدَّارِميُّ (ت٢٨٠هـ): الرد على الجهميَّة، الحديث رقم (٩٦، ١١٧)، تحقيق: بدر البدر، ط١، الدار السلفيَّة، الصفاة، الكويت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٥م.

(٣) انظر: الرد على الجهميَّة، ص٥٣، ٥٤.

(٤) ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ص٤٩.

تحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، بناءً على تأثُّرهم بالفيض، فأَنتَجوا تُراثًا مشوَّهًا، واستدلالاتٍ غيرَ صحيحة، فخلطوا بين صفة النور التي هي من الصفات العُلا، والأنوارِ المخلوقة، سواءٌ أكانت حِسِّيَّةً أم معنويَّةً، وشبَّهوا نورَ الله بالشمس، على أساس أنها لا تَفقِد شيئًا من نوريَّتها[١]، رغم إشعاعاتها المستمرَّة[٢]، وهذا خلطٌ وتشبيهٌ لصفات الخالق بالمخلوقات، والله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]، "فإنه ليس كشيء من الأنوار، كما أن ذاتَه ليست كشيء من الذَّوات"[٣]، وهذا الانحرافُ بسبب القول بالاتِّحاد: اتِّحادِ نور الله بنور الكَوْنِ عامَّةً، ونورِ الله في قلب الوليِّ العارف، وكذلك القولُ بوَحْدَة الأنوار بناءً على وَحْدَة الوجود عند ابن عربيٍّ وابن سَبْعِينَ، وكلُّهم يتَّفِقون على القول بالنور المطلَق، دون تمييز بين صفة الذات الإلهيَّة، وصفات المخلوقات.

وكذلك وَصَفَ اللهَ بأنه (نور الأنوار)، فإذا كان المقصدُ منه أن الله خالقُ الأنوار الكونيَّة، فهو حقٌّ، أما إذا كان يَقصِد به ما يحاوله السُّهْرَوَرْدِيُّ من إثبات الفَيْضِ الإشراقيِّ - كما سبق بيانه - فهو ضلالٌ وانحراف؛ للخلط بين صفة النور التي لله، والأنوارِ المخلوقة في المخلوقات وللمخلوقات، كما اتَّضَح من خلال هذا المطلب.

---

(١) ولا شك أن هذا زَعمٌ بُيِّن بطلانه عَقَدِيًّا في هذا البحث، كما أنه غيرُ ثابت علميًّا كما أثبتت الدراسات العلميَّة المعاصرة، انظر في ذلك: مجموعة بيانات الأوزون وعلاقتها بالمُناخ، ص٦ وما بعدَها، بَرْنامَج الأمم المتَّحدة للبيئة، جريد أرندال، الإصدار الثاني، ٢٠١٠م.

(٢) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ: حكمة الإشراق، ص١٣١ وما بعدَها.

(٣) مجموع الفتاوى (الأسماء والصفات): ج٦/ ص٣٨٥ وما بعدَها.

المطلب الثاني

نقد استدلالهم بقوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القَصص: ٨٨]

جاء الاستدلال بهذه الآيَة عند حديث الغُلاة عن الوجود الحقيقيِّ، كما تبيَّن في المبحث الثالث، مثل ما استدلَّ به ابن سَبْعِينَ، على أن (كل شيء هالك) متعلِّق بجميع المراتب الوهميَّة، وأن (إلا وجهه) متعلِّق بالوجود الحقيقيِّ المطلَق، الذي هو الكلُّ والهُوِيَّة(١)، وهذا خروجٌ منهما (ابن عربيٍّ، وابن سَبْعِينَ) إلى مذهب الجَهميَّة الاتِّحاديَّة الحلوليَّة؛ لقولهم: إن ذلك الوجهَ هو وجودُ الكائنات، ووجه الله هو وجوده، فيكون وجودُه هو وجودَ الكائنات، دون تمييز بين الوجود الواجب، والوجود الممكِن(٢)، وهو مِن أبطلِ الباطل في بديهةِ عقلِ كلِّ إنسان(٣)، وهذا معنى قولِهم بوَحْدَة الوجود.

والمقصود من الآيَة: (كل شيء هالك إلا ما أُرِيد به وجهُه)؛ لأن "اسم الوجه في الكتاب والسنَّة، إنما يُذكَر في سياق العبادة له، والعمل له، والتوجُّه إليه، فهو مذكور في تقرير ألوهيَّته، وعبادته، وطاعته، لا في تقرير وَحدانيَّة كَوْنِه خالقًا وربًّا، وذلك المعنى هو العِلَّة الغائيَّة، وهذا هو العِلَّة الفاعليَّة. والعِلَّة الغائيَّة هي المقصودة التي هي أعلى وأشرف...، ولهذا قدِّمت في مثل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وفي مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ

(١) انظر: ابن سَبْعِينَ: مجموعة رسائل ابن سَبْعِينَ، ص٣٩٥.
(٢) مجموع الفتاوى (مفصل الاعتقاد): ج٤/ ص١٣٠ - ١٣١.
(٣) السابق:(توحيد الربوبيَّة)ج ٢/ ص٢٦.

﴿وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٠﴾ [الليل:١٩-٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥ﴾ [الأنعام:٥٢]"(١).

وصفةُ الوجه لله ثابتة بالكتاب والسنَّة والإجماع؛ فمن الكتاب هذه الآيَةُ التي نقوم بالردِّ على الصُّوفيَّة في استدلالهم بها، ومن السنَّة حديثُ سعدِ بنِ أبي وقَّاصٍ أن النبيَّ ﷺ قال: «إنك لن تُنفِقَ نَفَقَةً تبتغي بها وجهَ الله، إلا أُجِرت عليها»(٢)، ومن الإجماع قولُ ابن خُزَيمةَ في كتاب التوحيد: "فنحن وجميعُ علمائنا، من أهل الحجاز، وتِهامة، واليمن، والعراق، والشام، ومِصْرَ = مذهبُنا: أنَّا نُثْبِتُ لله ما أَثبَته لنفسه، نُقِرُّ بذلك بألسنتنا، ونصدِّق ذلك بقلوبنا، من غيرِ أن نُشَبِّه وَجْهَ خالقنا بوجهِ أحدٍ من المخلوقين، عَزَّ ربُّنا أن يُشبِهِ المخلوقين، وجَلَّ ربُّنا عن مقالة المُعَطِّلين"(٣).

والمخالفون لأهل السنَّة والجماعة هم الصُّوفيَّة - كما تبيَّن في بدء هذا المَطلَب - والجَهْمِيَّة، والمعتزِلة، والأشاعرة:

أولًا: الجَهْميَّة الذين قالوا: (كل شيء هالك إلا وجهَه)؛ أي: إلَّا ثوابَه(٤)،

---

(١) مجموع الفتاوى: ج٢(توحيد الربوبيَّة) / ص٢٩، ٣٠.

(٢) صحيح البخاريِّ: كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنيَّة والحسبة ولكل امرئٍ ما نوى، حديث رقم ٥٦، وصحيح مسلم: كتاب الوصيَّة، باب الوصيَّة بالثلث، حديث رقم ١٦٢٩.

(٣) ابن خزيمة (أبو بكر محمدُ بنُ إسحاق (ت٣١١هـ): كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ج١/ ص٢٥، دراسة وتحقيق: د. إبراهيم عبدالعزيز الشهوان، ط١، دار الرشد، الرياض، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

(٤) انظر: الشيخ: عبدالله بن حمود الفريح، تيسير رب العباد إلى شرح لمعة الاعتقاد (لموفق الدين بن قُدَامةَ المقدسيِّ، ت ٦٢٠هـ) ص٥٣ وما بعدها، الشبكة العنكبوتيَّة.

والردُّ عليهم من عدَّةِ أوجهٍ:

١- أن في هذا مُخالَفةً لظاهر لفْظ الآيَة؛ فالآيَةُ ظاهرُها بلفظ الوجهِ لا الثواب.

٢- أن فيه مخالَفةً لإجماع السَّلَف، فلا يُعْرَفُ أحدٌ منهم قال: إنَّ المرادَ بالوَجْه الثوابُ.

٣- أنه جاء في الآيَة بيانُ صفات عظيمة لهذا الوجه؛ فقال تعالى: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، فهل يمكِن أن نقول عن الثواب: ذو الجلال والإكرام؟!

٤- جاء في حديث أبي موسى رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أن النبيَّ ﷺ قال: «حِجَابُه النورُ، لو كَشَفه لأحرقت سُبُحَاتُ وجهِه ما انتهى إليه بصرُه من خَلْقِه»[1]، فهل يمكِن أن يُقال: إن الثوابَ له النور الذي يُحرِق ما انتهى إليه بصرُ الله من الخلق؟!

٥- جاء في صحيح البخاريِّ، من حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ لَمَّا نزل عليه قول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، فقال النبيُّ ﷺ: «أعوذ بوجهك»[2]، ولو كان الثوابُ هو المقصودَ، فهل يصحُّ أنْ يُستعاذ به؟! وهل يُستَعَاذُ بمخلوق؟![3].

ثانيًا: المعتزِلة والأشاعرة، ومَن وافَقَهم من الرافضة، قالوا: إن المرادَ من

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحيح البخاريِّ: كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، حديث رقم ٤٦٢٨.

(٣) انظر: الشيخ: عبدالله بن حمود الفريح، تيسير رب العباد إلى شرح لمعة الاعتقاد (لموفق الدين بن قُدامةَ المقدسيِّ، ت ٦٢٠هـ) ص٥٣ وما بعدها.

الوجه الذَّاتُ.

والردُّ عليهم من وجوه:

١- أن هذا مخالِفٌ لظاهر الآيَة.

٢- أنه مخالِف لإجماع السَّلَف، فلا يُعرف عن أحد منهم أنه أوَّلها بالذات.

٣- أن الله عزَّ وجلَّ وَصَف وَجهَه بقوله: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ولو كان ذلك وَصْفًا للذَّات، لقال: ذي الجلال والإكرام؛ لأن لفظ "رَبِّكَ" مجرورٌ بالإضافة.

٤- أن من المعلوم أن العطف يقتضي المُغَايَرَة والاختلافَ؛ ففي حديث ابن عمرٍو: أن النبيَّ ﷺ كان إذا دخل المسجد قال: «أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، من الشيطان الرجيم»[١][٢].

المطلب الثالث

نقض منهجهم في الاستدلال بـ: (أول ما خلق الله العقل) و(أول ما خلق الله القلم)

من أُسُس المنهج الاستدلاليِّ لدى الغلاة على قولهم بالفَيْضِ عن العقل الأول أو الكليِّ: هذا الحديثُ الذي يدَّعُونه[٣]، وهو (أول ما خلق الله العقل)،

(١) سنن أبي داودَ: كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل عند دخوله المسجدَ، رقم ٣٩٣.

(٢) انظر: الشيخ: عبدالله بن حمود الفريح، تيسير رب العباد إلى شرح لمعة الاعتقاد ص٥٣ وما بعدَها.

(٣) انظر: السُّهْرَوَرْدِيَّ: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص٢٦٤، وابن سَبْعِينَ: بد العارف ١٨٣، ١٨٩، ١٧٠.

وقد حَكَم عليه ابن تيميَّة بأنه باطل، وكَذِبٌ موضوعٌ على النبيِّ ﷺ باتِّفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك أبو حاتم، وابنُ حِبَّانَ، وأبو الفرج ابن الجوزيِّ، وغيرهم[1]، واتَّفَقوا على أنه موضوع على رسول الله ﷺ، وأن الأحاديث المرْوِيَّة في العقل لا أصلَ لها، وليس في رُوَاتها ثقةٌ يُعتمَد[2].

أما الغلاة، فقد جعلوا هذا الحديث عُمْدتَهم في أصول الدين، والمعرفة، والتحقيق، لمن يَرُوم الجَمْعَ بين الشريعة الإلهيَّة والفلسفة اليونانيَّة المشائيَّة، وجعلوا ذلك حُجَّةً لما يقوله الفلاسفة المشاؤون من قولهم: إن أول الصادرات عن واجب الوجودِ هو العقل[3]، وقد شاع هذا في كلام كثير من المتأخِّرين بعد أن رأوه في رسائل إخوانِ الصفا، فإن هذه الرسائلَ هي عُمْدةٌ لهؤلاء، ووجدوا نحوَ هذا في كلام أبي حامدٍ في مواضعَ من كُتبه التي رَجَع عنها، أو تلك التي نُسِبت إليه - كما سبق بيانه في المبحث الأول - ثم وقع بعدَه في كلام من سلك هذه السبيل من الجهميَّة، والمتفلسِفة من القائلين بوَحْدَة الوجود، وغيرهم[4].

وبُطلانُ استدلالهم بهذا الحديث من وجوه؛ منها:

١ - أن هذا الحديثَ بهذا اللفظ والإعراب لم يَرْوِهِ أحدٌ من رُواة الحديث، لا بإسنادٍ صحيح ولا سقيمٍ، كما سَبَق بيانه.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ج٢ (توحيد الربوبيَّة) / ص٢٩، ٣٠.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنيَّة، ص١٧١ وما بعدها.

(٣) انظر: أرسطو: كتاب النفس، ص١٠٨،١١٢، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، ط١، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩م - الْفَارَابِيّ: مقالة في معاني العقل، ص٢١٨، ضمن: (الثمرة المرضيَّة في بعض المسائل الْفَارَابِيَّة) تحقيق وتقديم: د.عماد نبيل، ط١، دار الْفَارَابِيِّ، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م.

(٤) انظر: بغية المرتاد ص١٧٩ وما بعدها.

٢ – هذا الحديث الموضوع لَفْظُه: (أولَ ما خلق الله العقلَ قال له: أقبلْ فأقبل)، فهو إنما لو كان حقًّا إنما فيه أن الله خاطَب العقل في أول أوقات خَلْقِه بهذا الخطاب، وهذا يَدُلُّ على أنه خَلَقَ قَبْلَه غيرَه، وهذا يناقض قولَهم، وفيه أنه وصفه بالإقبال والإدبار، وذلك ممتنِعٌ عندهم. وفيه أنه قال له: (فَبِكَ آخُذُ، وبك أُعطي، وبك الثواب، وبك العقاب)، وعندهم أنه مبدِع لجميع الكائنات.

٣ – والحديث مقصودُه: أن الله لَمَّا خَلَق العقل الذي في بني آدَمَ، والعقلُ في لغة المسلمين عَرَضٌ من الأعراض، ليس هو جَوْهرًا قائمًا بنفسه، فالحديث لو كان صحيحًا لم يَدُلَّ إلا على ضِدِّ قولهم، فهم جُهَّال بسنَدِه ومَتْنِه(١).

والعقلُ في لغة المسلمين مَصدَرُ (عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا)، يُراد به القوَّةُ التي بها يُعقَل، وعلوم وأعمال تُحصَّل بذلك، لا يُراد به قطُّ في اللغة: جوهرٌ قائم بنفسه، فلا يمكِن أن يُراد هذا المعنى بلفظ العقل(٢).

٤ – أن العقل في لغة المسلمين كلِّهم ليس مَلَكًا من الملائكة، ولا جَوْهرًا قائمًا بنفسه؛ بل هو العقل الذي في الإنسان، ولم يُسَمِّ أحدٌ من المسلمين قطُّ أحدًا من الملائكة عقلًا، ولا نفسَ الإنسان الناطقة عقلًا؛ وإنما هذا من لغة اليونان، ولا يجوز حَمْلُ كلام الله ورسوله على لغةٍ ليست هي لغةَ التنزيل، وترتَّب على ذلك أن الذين وضعوا الأحاديث التي رُويت في ذلك، ليس المرادُ بها عند واضعيها ما أَثبَته الفلاسفةُ من الجوهر القائم بنفسه؛ لأنهم لم يَفهَموا كلام الكاذبين الواضعين للحديث؛ بل حرَّفوا معناها كما حرَّفوا لفظَها، فإذا كان هذا حالَهم في الحديث

(١) الرد على الشاذليِّ: ص١٩٥ – ١٩٦، والفتاوى (توحيد الألوهيَّة): ج١/ ص ٢٤٤، وبغية المرتاد ص١٨١ وما بعدَها.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: (توحيد الألوهيَّة) ج١/ ص ٢٤٤

الذي استدلُّوا به، فكيف في غيره؟! فتبيَّن أن استدلالهم باطلٌ قطعًا[١].

أما استدلالُهم بالحديث الذي رواه أبو داودَ عن عبادةَ بن الصامت عن النبيِّ ﷺ قال: «أوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ القَلَمُ، فقال له: اكتُبْ، قال: ربِّ، وماذا أَكتُبُ؟ قال: اكتب مقاديرَ كلِّ شيء حتى تقوم الساعةُ»[٢].

فإن الغُلاة يَستدلُّون بهذا الحديث على توفيقهم بين القول بالفَيض والعقيدةِ الإسلاميَّة؛ حيث يَزعُمون أن العقل الفعَّال هو العقل المذكور فيما يدَّعُونه: (أول ما خلق الله العقل..) كما سبق بيانه، ويَزعُمون كذلك أنه القَلَمُ المذكور في الحديث، ويدَّعون أنه العقل الفعَّال، الذي هو أوَّل المخلوقات، والمرتبة الثانية من مراتب الوجود بعد الله، ويَنسُبون إليه حمل المعلومات فَيْضًا عن الله[٣]، كما يُسبِغون عليه كثيرًا من صفات الربوبيَّة، كما تبيَّن في المبحث الثاني.

"وهؤلاء قد يسمُّون العقلَ: القلمَ، ويسمُّون النفس الفلكيَّة: اللَّوْحَ، ويدَّعون أن ذلك هو اللوحُ المحفوظ في كلام الله ورسوله، ولهذا يدَّعِي أحدُهم أنه اطَّلَع على اللوح المحفوظ، وأنه أخذ مريديه من اللوح المحفوظ.. فإنه يَجعَل اللوح عبارةً عن النَّفْسِ، ويجعل الفَلَك عبارةً عن العقل الأول، كما يَجعَل المُلْكَ والمَلَكوت والجَبَروت عبارةً عن الجسم والنفس والعقل...، كما دخل في ذلك

---

(١) بغية المرتاد: ص٢٥١.

(٢) سنن أبي داود (٤/ ٢٢٥، ٢٢٦) كتاب السنَّة، باب القدر، رقم ٤٧٠٠، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار إحياء السنَّة النبويَّة، ورواه الترمذيُّ في سننه، وقال: "هذا حديث غريب" (٣/ ٣١١، رقم ٢٢٤٤)، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٣) انظر: ابن عربيٍّ: الفتوحات المكيَّة: السفر الثاني، ص٩٠، ٣٥٠، ٣٥١، والسُّهْرَوَرْدِيَّ: الألواح العماديَّة: ص٥٦، وابن سَبْعِينَ: بد العارف: ٢٨.

ابن عربيٍّ وغيره"[١].

واستعمالُهم للعقل والروح والقلم، معناه عندهم أنه: "يجوز أن يكون لشيء واحد أسماءٌ كثيرةٌ، باعتباراتٍ مختلفة؛ فَسُمِّي عقلًا باعتبار ذاته، ومَلَكًا باعتبار نِسبته إلى الله تعالى في كَوْنِه واسطةً بينه وبين الخلق، وقَلَمًا باعتبار إضافته إلى ما يَصدُر منه من نقش العلوم بالإلهام والوَحْيِ"[٢].

واستدلالُهم بهذا الحديث باطلٌ من وجوهٍ؛ منها:

١ - أن القلم إذا كان أوَّلَ مخلوق - وهو العقل عندهم - لم يَصِحَّ تفسيره بما يَنقُشُ العلمَ في قلوب بني آدَمَ؛ لأن ذلك عندهم إنما هو العقل الفعَّال، وهو العاشر، وأوَّل مخلوق على زعمهم إنما هو العقل الأوَّل.

٢ - أن تسميةَ الملائكة - التي يجعلونها هي العقولَ - أقلامًا، شيءٌ لا يُعرَف في كلام أحد من الأمم، لا حقيقةً ولا مجازًا أصلًا، فالتعبيرُ بلفظ (القلم) عن مَلَك يكون عندهم قد أوجد هذا الوجود من أبطل الباطل.

٣ - أن في هذا الحديث: أن الله خلق القَلَمَ وأَمَرَه أن يَكتُب في اللوح قبلَ خلق بني آدَمَ؛ بل في صحيح مسلم: «أن الله تعالى قدَّر مقاديرَ الخلائق قبل أن يَخلُق السماواتِ والأرضَ بخمسين ألفَ سنةٍ، وكان عرشُه على الماء»[٣]، فكيف

(١) الرد على الشاذليِّ ص١٨٧ - ١٨٨.

(٢) ابن تيميَّة: بغية المرتاد: ١٩٧.

(٣) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه: (٤/ ٢٠٤٤) كتاب القدر، باب حِجاج آدم وموسى عَلَيْهِمَاالسَّلَامُ.

يقال: إنما سُمِّيَ قَلَمًا لأنه يَنقُش العلوم في قلوب بني آدَمَ؟[١].

٤ - أن المسلمين يعلمون بالاضطرار أن النبيَّ ﷺ لم يُرِد بالقَلَم ما تُريده الفلاسفةُ بلفظ العقل.

٥ - أنه مَن الذي قال: ما يوجَد في قلوب بني آدَمَ من العِلم إنما هو من فَيض العقل الفعَّال الذي تقول به الفلاسفة؟ فإن دليل الفلاسفة على ذلك ضعيفٌ؛ بل باطلٌ، والكتب الإلهيَّة لم تُخبِر بذلك؛ بل الأخبارُ الإلهيَّة تدلُّ على تعدُّد ما يُلقى في قلوب بني آدَمَ، وأنه ليس مَلَكًا واحدًا؛ بل ملائكةٌ كثيرون، وقد وكِّلت بهم أيضًا الشياطينُ، فامتنع أن يكون في الوجود ما يُلقي العِلمَ في القلوب على ما ذكروه[٢].

٦ - أن ما ذكروه في حدِّ القَلَم ليس مستقيمًا؛ إذ لو صَحَّ لصَحَّ تَسْمِيةُ كلِّ علم من العلوم قَلَمًا، وإن كان القلمُ لا يُشترط في تسميته أن يكون مادَّةً مخصوصة، فلا بدَّ له من صورة من أيِّ مادَّةٍ كانت؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [مريم: ٤٤].

من خلال هذه الأوجه في الردِّ على استدلال الغُلاة بهذا الحديث، يتبيَّن بُطلان مقاصدهم في الاستدلال به على التوفيق بين القول بالعقل الفعَّال، والقَلَم أو العقل.

---

(١) انظر: ابن تيميَّة: بغية المرتاد: ٢٨١، والصفديَّة: ج٢/ ص ٨١ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن تيميَّة: بغية المرتاد: ٢٨٢ وما بعدها.

المطلب الرابع

نقد استدلالهم بـ(كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان)

هذا القولُ من الأصول التي يَعتمِد عليها الغلاة في استدلالهم على القول بالتَّجَلِّي في المخلوقات(١)، والاتِّحاديَّةُ منهم، فانطلقوا منه للقول بأن "الكائنات ليست غيرَه ولا سواه، فليس إلا هو، فليس معه شيءٌ آخَرُ، لا أَزَلًا ولا أَبَدًا؛ بل هو عَيْنُ الموجودات، ونفس الكائنات. وجعلوا المخلوقاتِ المصنوعاتِ هي نفسَ الخالق البارئ المصوِّر"(٢).

من جهة الروايَة ذَهَب شيخ الإسلام إلى أن هذا القول:

١ - كَذِبٌ مُفْتَرًى على رسول الله ﷺ، اتَّفَق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مُختلَقٌ، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارِها ولا صغارِها، ولا رواه أحدٌ من أهل العلم بإسناد، لا صحيحٍ ولا ضعيفٍ، ولا بإسناد مجهول.

٢ - إنما تكلَّم به بعضُ متأخِّري متكلِّمة الجهميَّة، فتلقَّاها منهم هؤلاء، الذين وَصَلوا إلى آخِرِ التجهُّم، وهو التعطيل والإلحاد(٣).

وإنما الحديث المأثور عن النبيِّ ﷺ ما أخرجه البخاريُّ عن عِمرانَ بنِ حُصينٍ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «كان اللهُ ولم يكن شيءٌ قَبْلَه، وكان عرشُه على الماء، وكَتَبَ في الذِّكْرِ كلَّ شيء، ثم خَلَق السماواتِ والأرضَ»(٤).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (توحيد الألوهيَّة): ج١/ ص٢٤٥.

(٢) انظر السابق (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص٢٧٤.

(٣) انظر السابق (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص٢٧٢.

(٤) صحيح البخاريِّ: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ =

المطلب الخامس

نقد استدلالهم بالحديثين القدسيّين: «يا بنَ آدم، استطعمتكَ فلمْ تطعمْني» و«من عادى لي وليًا فقد بارزني بالمحاربة»

الحديث الأول: الذي رواه مسلمٌ (ت ٢٦١هـ) في صحيحه: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: «يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا بْنَ آدَمَ، اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ اسْتَطْعَمْتَنِي وَلَمْ أُطْعِمْكَ، وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَقَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلانًا اسْتَطْعَمَكَ فَلَمْ تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي. يَا بنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي، فَقَالَ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَقَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلانًا اسْتَسْقَاكَ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ كُنْتَ سَقَيْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي. يَا بْنَ آدَمَ، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، فَقَالَ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَقَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلانًا مَرِضَ، فَلَوْ كُنْتَ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، أَوْ وَجَدْتَنِي عِنْدَهُ».. أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ مِثْلَهُ، وَقَالَ: «لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ»[(١)].

الحديث الثاني: الذي رواه البخاريُّ (ت ٢٥٦هـ) عن أبي هريرةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت ٧٥هـ) قال: قال رسولُ الله ﷺ فيما يَرْوِيه عن ربِّه: «مَنْ عادى لي وَلِيًّا فقد بارَزَنِي بالمحاربة، وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبَّ إليَّ ممَّا افترضتُه عليه، وما يَزَالُ

=

وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ رقم ٧٤١٨، وانظر مجموع الفتاوى (توحيد الألوهيَّة): ج١/ ص٢٧٣.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: في البر والصلة والآداب، رقم (٢٥٦٩)

عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَه الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»[١].

استدلَّ ابن عربيٍّ بالحديث الأول على ما يسمِّيه (تَجَلِّي الحقِّ في حضرة التَّمَثُّل) باعتباره استدلالاً على القول بوَحْدَة الوجود، يقول ابن عربيٍّ: "ألا ترى كماليَّةَ الحقِّ؟ إنها لا تَقبَل وصفًا من نعوت المحدَثات، فلما تجلَّت في (حضرة التمثُّل) للأبصار المقيَّدة بالحسِّ المشترَك، تبعت الأحكامَ في هذا التَّجَلِّي الخاصِّ، فقال تعالى: «جُعْتُ فلم تُطعمْنِي، وظَمِئتُ فلم تَسقِني، ومَرضتُ فلم تَعُدْني..»"[٢].

واستدلَّ ابن سَبْعِينَ بالحديث الثاني على الوَحْدَة بين الله والوليِّ (كأنه روح الوليِّ وعقلُه وجملتُه..)[٣].

تعرَّض شيخ الإسلام لهذا الحديث في سياق ردِّه على القائلين بالحلول والاتِّحاد، وأنهم اختلط عليهم الاتِّحاد النوعيُّ الحُكميُّ بالاتِّحاد العَيْنيِّ الذاتيِّ، فالأول: (عبدي مرضتُ فلم تَعُدْني..) الحديث، فَفَسَّرَ مَا تَكَلَّمَ بِهِ فِي هذا الْحَدِيثِ أَنَّهُ جُوعُ عَبْدِهِ وَمَحْبُوبِهِ؛ لِقَوْلِهِ: (لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي)، وَلَمْ يَقُلْ: (لَوَجَدْتنِي قَدْ أَكَلْتُه)، ولقوله: (لوجدتَني عنده)، ولم يقل: (لوجدتَني إيَّاه)؛

---

(١) أخرجه البخاريُّ في صحيحه: الديات، رقم (٦٥٠٢)، ومسلم في صحيحه: القسامة والمحاربين والقصاص والديات: رقم (١٦٦٩)

(٢) الفتوحات المكيَّة: السفر الثامن ص٢٠٧

(٣) ابن سَبْعِينَ: بد العارف ١٢٧

وذلك لأن المحبَّ يتَّفِق هو ومحبوبُه بحيث يَرضَى أحدُهما بما يَرضَاه الآخَرُ، ويَأمُر بما يَأمُر به، ويُبغِض ما يُبغِضه، ويَكرَه ما يَكرَهه، ويَنهى عمَّا نَهَى عنه[1].

والاتِّحاد النوعيُّ؛ أي: في الأوصاف المشترَكة؛ كقولنا: الله موجودٌ، وقولنا: الإنسان موجود، وكقولنا: الله عالِمٌ، وفلانٌ عالم، مع إدراك الفرق بين وجودِ الله وعِلمِه، ووجودِ الإنسان وعلمه.

أما الاتِّحاد العَيْنيُّ الذاتيُّ - وهو ما يدَّعيه الصُّوفيَّةُ من اتِّحاد روح العارف بذات الله، أو العكس - فهو قولٌ باطلٌ وإلحاد، كما سبق بيانُه في غير موضع من البحث.

وعلى هذا؛ فالمقصود بالحديث الاتِّحادُ النوعيُّ الحُكميُّ، وليس الاتِّحادَ العَيْنيَّ الذاتيَّ.

أما حديث: (من عادى لي وليًّا..)، فيَحتجُّ به أهل الوَحْدَة، وهو حُجَّةٌ عليهم من وجوه كثيرة:

منها: أنه قال: «من عادى لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة»، فأَثبَت نفسَه ووَلِيَّه ومعاديَ وَلِيِّه، وهؤلاء ثلاثة، ثم قال: «وما تقرَّب إليَّ عبدٌ بمثل ما افترضتُه عليه، ولا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه»، فأثبَت عبدًا يتقرَّب إليه بالفرائض ثم النوافل، وأنه لا زال يتقرَّب بالنوافل حتى يحبَّه، فإذا أحبَّه، كان العبدُ يَسمَع به، ويُبصِر به، ويَبطِش به، ويَمشِي به؛ أي: بقوَّة العبادة؛ التوكُّل والاستعانة والأخذ بالأسباب.

أما أهل الاتِّحاد "فهو عندهم قَبْلَ أن يتقرَّب بالنوافل، وبَعدَه: هو عَيْنُ العبد،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص٣٤١

وعَيْنُ غيرِه من المخلوقات؛ فهو بَطنُه وفَخِذُه، لا يخصُّون ذلك بالأعضاء الأربعة التي في الحديث؛ فالحديثُ مخصوص بحال مقيَّد، وهم يقولون بالإطلاق والتعميم"(١).

ومن معاني هذا الحديث:

١- امتثالُ العبد الوليّ لأوامر الله سبحانه، فلا يَسمَع إلا ما يُرضيه، ولا يُبصِر إلا ما يُحِلُّه، ولا يَبطِش إلا وَفْقَ مُراده وأوامره، ولا يسعى إلا إلى مرضاته.

٢- قوَّة التوكُّل مع الأخذ بالأسباب، سَمعًا، وبصَرًا، وقوَّةً، وسَعْيًا، وفي سائر القوى والاستعدادات الإنسانيَّة تكون في موافقتها للأمر الإلهيّ، تستمدُّ القوَّة توكُّلًا على الله، ويقينًا به، باعتبار ذلك من ثَمَرات التقوى؛ كما في قول الله سبحانه: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ۝٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ۝٦٣ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ۝٦٤﴾ [يونس: ٦٢- ٦٤].

٣- ذُكِر في الحديث تلك الحواسُّ والقوى الإنسانيَّة باعتبارها القوى الرئيسةَ في الإنسان، التي يُعتمَد عليها، وأوَّلُها البصر، ثم السمع، ثم أعلى الحركات وأقواها، وهي (البطش)، ثم السير مَشْيًا نحوَ تحقيق الفعل، فعبَّر بالبَصَر ثم السَّمع ثم الحركةَ الأقوى؛ البَطْش، ثم الاستمرار بالمشيِ، ويَتْبَعها باقي القوى، وهي أساس الأخذ بالأسباب، ثم بلوغ محبَّة الله سبحانه وعطائه الدنيويِّ والأُخرويِّ، كما في قوله: (ولئن سألني لأعطينَّه)، (ولئن استعاذني لأعيذنَّه)؛ نسأل الله خيرَيِ الدنيا والآخرة.

---

(١) انظر: السابق (توحيد الربوبيَّة): ج٢/ ص٢٧٢

الخاتمة

وختامًا؛ تبيَّن أن القائلين بالفَيْضِ والمتأثِّرين به في عقائدهم وتصوُّراتهم عن الله، هم فلاسفةُ الصُّوفيَّة، المنتَمُون إلى المدرسة الإشراقيَّة، أو الوَحْدَة الوجوديَّة، أو الوَحْدَة المُطلَقة، المتأثِّرون بنظريَّة الفَيْضِ، والمؤسِّسون أو المنظِّرون أو المجاهرون بالعقائد الضالَّة (الحلول والاتِّحاد ووَحْدَة الوجود)، وتَبِعهم في ذلك التيَّار الصوفيُّ المعاصِر، على درجات متفاوتة، على مستوى المؤسَّسات والطُّرُق.

واتَّضَح أن القول بالفَيْضِ والتَّأثُّر به هو الأصل لأغلب البدع القوليَّة والعمليَّة لدى المنَظِّرين أو المؤسِّسين للعقائد الصُّوفيَّة، ومن ذلك (التأثُّر): تصوُّرهم الأفلوطينيُّ للذَّات الإلهيَّة، وكيفيَّة صدور الموجودات عنه، ومراتب الوجود، وعلاقة الله بالكون وما فيه، واتَّضَح أن لكل اعتقاد باطلٍ أصولاً باطلةً، ومآلاتٍ تفرَّعت عن الأصول، ومآلاتِ المآلات؛ أي: نتائج ذلك التَّأثُّر بالأصول.

وفيما يخصُّ البحثَ: الأصلُ هو التَّأثُّر بنظريَّة الفَيْضِ، مع القول بوَحْدَة الوجود، والمآلاتُ هي تأثُّرُهم به، وبناء أقوالهم عليه، والمآلاتُ مآل العقائد، وهي أقوالهم بالحلول والاتِّحاد، ومآل العبادات بالقول بسقوط التكاليف.

وتبيَّن القول بفساد ما ادَّعاه فلاسفة الصُّوفيَّة من توفيق بين الفلسفة والدِّين؛ لاختلاف مصادر التلقِّي بينهما، ولاعتمادِهم على الفلسفة المجرَّدة عن الوَحْيِ من جهة، والفلسفة الممتلئة بالزَّيغ والشُّبهات، والقول على الله بغير علم، من جهة أخرى، ويَتبَع ذلك فسادُ منهج استدلال الصُّوفيَّة على عقائدهم بالقرآن والسنَّة؛ إما لكون الدليل في غير موضعه من المراد منه في تصوُّراتهم، أو لكون

الدليل من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة.

لذا؛ يجب أن تستمرَّ جهودُ الدعاة والعلماء والباحثين في الدراسات الإسلاميَّة في البحث والدراسة عن أصول التصوُّف وعقائده، وهذا من الأهميَّة بمكان؛ لأنه بالنَّظَر إلى المآلات التي تترتَّب على تلك المقولات، نَجِد أن لها آثارًا سلبيَّةً واضحة في ثقافة المجتمَعات المسلِمة؛ لأن القائلين بها ليسوا مجرَّد كُتَّاب أو مثقَّفين؛ بل هم تكتُّل عريض منتشِر في بلاد الإسلام، له مؤسَّساتُه التعليميَّة، وطُرقٌ، ونقابات، على المستويات العلميَّة، والمستويات العامِّيَّة. ولو أن أقوال فلاسفة الصُّوفيَّة في قولهم بالفَيْضِ والتَّأثُّر به ومآلاته، لم تَنتشِر في عقائد الصُّوفيَّة على مستوى العالِم (علماء الصُّوفيَّة) وعلى المستوى العامِّيِّ (العوامّ والجمهور) - لَمَا تناولتُها بنَقْدٍ أو دراسة.

ومن استنتاجات البحث أيضًا أن مقالاتِ فلاسفة الصُّوفيَّة لها أصول (أفلوطينيَّة) وفروعٌ (عقائدُ مَبْنيَّة على الأصل) ومآلاتٌ، تلك المآلاتُ منها القاصر، وهو ما يَشمَل مآلَ عقيدة القائل، ومنها المتعدِّي المؤثِّر في عقائد وعقول وأفكار القرَّاء والمستمعين لتلك الأقوال، نَثرًا أو شِعرًا، مباشَرةً، أو عَبْرَ مواقع الإرسال، والبثِّ الفضائيِّ... إلخ. حيث التشويهُ والغزوُ للجانب الرُّوحيِّ داخلَ كِيان الإنسان المسلِم، وكِيان المجتمَع المُسلِم، والاستهزاءُ بعلماء الشريعة، والأصولِ؛ الحديثِ والسنَّة، وصولًا إلى القول بسقوط التكاليف... إلخ.

ومن خلال هذا البحث، يتوجَّب ضرورةُ الانتقال من الردود الوَعْظيَّة السِّجاليَّة، إلى التقصِّي والحفر (المعرفيِّ) في أصول العقائد الصُّوفيَّة؛ لبيان بُطلان الادِّعاء بأنها قرآنيَّة نَبويَّة، ولبيان مخالفتها للقرآن والسنَّة، وأن يكون جانبُ التحليل والتفكيك لتلك العقائد المخالفة بُغيَةَ بيان بُطلانها، على أسس شرعيَّة

منهجيَّة، دون الاعتماد على الوعظ التقليديِّ الذي يركِّز على الحُكم على عقيدة القائلين دون أقوالهم، ودون الاهتمام بالتحليل، وبيانِ أصول الأقوال؛ فالحُكْمُ العَقَديُّ يكون مُنْصبًّا على الأقوال لا القائلين، ولذلك ضوابطُ شرعيَّةٌ يُرجَع إليها في مظانِّها.

لذا؛ من المفترَض والواجب شرعًا وعقلًا بيانُ الطَّرح الإسلاميِّ الصحيح للجانب الرُّوحيِّ من خلال القرآن والسنَّة، وعرضُه في صورةٍ جذَّابة مُشَوِّقة لجمهور المسلمين؛ حتى لا تَسْتَهويَهم مُخاتَلات ابن عربيٍّ، ولا إشراقات السُّهْرَوَرْدِيِّ، ولا مخادَعات ابن سَبْعِينَ، ولا جماليَّات التِّلمسانيِّ وابن الفارض؛ بل يُبيَّن الجانب الروحيِّ في حياة الرسول ﷺ وصحابته في العبادة والسلوك والمعاملات، والجَمعُ بين السَّعْيِ للدِّين والدُّنيا، ووَحْدَةِ الهدف منهما، وهو رضا الله عزَّ وجلَّ، من خلال تأثُّرهم بآيِ القرآن، والأحاديث النبويَّة، وتقريبِ الإنتاج العلميِّ لعلماء السلف في هذا الجانب؛ مثل عبدالله بن المبارك، وسفيانَ الثَّوريِّ، وغيرِهم، ويَتبَع ذلك تقريبُ علم السلوك لابن تيميَّة، وتنقيَةُ مدارج السالكين لابن القيِّم، والاهتمامُ بجمع أدلَّة الثِّقاةِ من علماء السَّلَف في الردِّ على الغُلاة؛ مثل ما كَتَبَه الإمامُ أحمدُ في الردِّ على الجهميَّة والزنادقة، ومن بعدِه ابنُ بَطَّةَ الْعُكْبَرِيُّ، وابنُ تيميَّة... إلخ.

ويوصي الباحثُ زملاءه من طلاب العلم، والباحثين المتخصِّصين، بتتبُّع مناهج استدلال الصُّوفيَّة بالقرآن الكريم، والحديث النبويِّ، على عقائدهم وتصوُّراتهم، ونقدِ منهجيَّتهم في الاستدلال، وبيانِ ما فيها من غَيٍّ وضلال، كما يوصي بتتبُّع تفاسيرهم المختلِفة لدى كلِّ شخصيَّة على حِدَةٍ، وجمعِها ودراستِها نقدًا وتحليلًا وتركيبًا، في ضوء منهج أهل السنَّة والجماعة، وضوابطِ التأويل

لديهم.

وهذا البحث حاول بيانَ أهمِّ القضايا المرتبِطة بتأَثُّر فلاسفة الصُّوفيَّة بالفَيْضِ ومآلاتها، بَيْدَ أنه لا تزال فيه نواحٍ كثيرةٌ متشعِّبةٌ، أرجو اللهَ أن أتمكَّن من استكمالها في حَلْقة أخرى موسَّعةٍ لهذا العمل بتوفيقِه جلَّ وعلا، واللهَ أسأَلُ أن يتقبَّل هذا العمل بقَبول حَسَنٍ، وأن يَنفَع به.

وآخِرُ دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المصادر والمراجع

* أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: (دكتور):

- ابن سَبْعِينَ وفلسفته الصُّوفيَّة، دار الكتاب اللبنانيِّ، بيروت، ١٩٧٣م.

* أفلوطين: (يُعرف في المراجع العربيَّة بالشيخ اليونانيِّ ت ٢٠٥، أو ٢٠٧م):

- تاسوعات أفلوطين: نَقَله إلى العربيَّة عن الأصل اليونانيِّ: د. فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي، د. سميح غنيم، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

* ابن تيميَّة: تقيُّ الدين أبو العبَّاس أحمدُ بنُ عبدِالحليم (ت ٧٢٨هـ):

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمدَ بنِ تيميَّة. جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. بمساعدة ابنه محمد - المكتب التعليميُّ السعوديُّ بالمغرب - د. ت. وطبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م. وطبعة ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

- بغية المرتاد في الردِّ على الفلاسفة والقرامطة والباطنيَّة أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتِّحاد، تحقيق ودراسة: د. موسى بن سليمان الدويش، ط٣، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوَّرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

- الصفديَّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الرياض ١٤٠٦هـ.

- الردُّ علي الشاذليِّ في حزبيه وما صنَّفه في آداب الطريق، تحقيق: عليِّ بنِ محمَّدٍ العمران، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد، ط٢، دار عالم الفؤاد، مكة، ١٤٣٧هـ.

* حسن محمود عبداللطيف: (دكتور):

- التيَّار المشائيُّ في الفلسفة الإسلاميَّة، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

* حسن عاصي: (دكتور):

- التفسير القرآنيُّ واللغة الصُّوفيَّة في فلسفة ابن سينا، ط١ - المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٣٠٣هـ، ١٩٨٣م.

* ابن حنبل: أبو عبدالله، الإمامُ أحمدُ بنُ محمَّدِ بنِ حنبلِ بنِ هلالِ بنِ أسدٍ (ت ٢٤١هـ):

- الردُّ على الجهميَّة والزنادقة فيما شكُّوا فيه من متشابه القرآن وتأوَّلوه على غير تأويله، تحقيق: صبري سلامة لاشين، ط١، دار الثبات، الرياض، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

* خالد فوزي عبداللطيف حمزة: (الشيخ الدكتور):

- تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاويَّة لابن أبي العزِّ الحنفيِّ: (أبو الحسن عليُّ بنُ علاءِ الدين الدمشقيُّ الصالحيُّ ت ٧٩٢هـ): رتَّبه وعلَّق عليه: د.خالد فوزي عبداللطيف حمزة (المدرِّس بدار الحديث الخيريَّة بمكَّةَ المكرَّمة)، ط٥، دار روائع المملكة - جدَّة، ١٤٣٥هـ،٢٠١٣م.

* الدارِميُّ: الإمامُ عثمانُ بنُ سعيدٍ الدَّارِميُّ (ت ٢٨٠هـ):

- الردُّ على الجهميَّة، تحقيق: بدر البدر، ط١، الدار السلفيَّة، الصفاة، الكويت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٥م.

* ابن رشد: (القاضي أبو الوليد محمَّدُ بنُ رشدٍ الحفيد) (ت ٥٩٥هـ):

- تهافت التهافت، تحقيق: د.سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

* ابن سَبْعِينَ: عبدالحقِّ بنُ إبراهيمَ بنِ محمَّدِ بنِ نصرِ بنِ محمَّدٍ، المعروفُ بابن سَبْعِينَ (ت ٦٦٩هـ):

- بُدُّ العارف وعقيدة المحقِّق المقرَّب الكاشف وطريق السالك المتبتِّل العاكف، تحقيق: د.جورج كتورة، دار الأندلسيِّ، بيروت، ١٩٧٨م.

- رسائل ابن سَبْعِينَ: تحقيق وتقديم: د. عبدالرحمن بدوي، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، ١٩٥٦م.

* ابن سينا: أبو عليٍّ الحسينُ بنُ عبدالله (ت ٤٢٨هـ):

- المبدأ والمعاد، باهتمام: عبدالله نوراني، طهران، دت.

- الإلهيَّات من كتاب الشفاء، تحقيق: آيَة الله زاده الآمُلي، ط١، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

- الأضحويَّة في أمر المعاد لابن سينا: تحقيق: حسن عاصي، ط١ - طهران - شمس تبريزي - ١٣٨٢هـ.

- الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الطوسيِّ، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م.

*سيد حسن نصر:

- ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمه عن الإنجليزيَّة: صلاح الصاوي، ص ٧٥، ط٢، دار النهار، بيروت، ١٩٨٦م.

* السُّهْرَوَرْدِيُّ: شهابُ الدين يحيى بنُ حبشِ بنِ أميرك، الشهير بالمقتول (ت ٥٨٧هـ):

- رسالة في اعتقاد الحكماء، وحكمة الإشراق: ضِمْنَ مجموعة مصنَّفات شيخ إشراق شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ، تصحيح وتقديم: هنري كوربين، طهران، ١٢٧٣هـ، ١٩٥٢م.

- هياكل النور: قدَّم له وحقَّق نصوصه وعلَّق عليه: د.محمد علي أبو ريان، ط٢، دار النهضة العربيَّة بيروت، ١٣٦٧هـ،١٩٥٦م.

- كلمات الصُّوفيَّة، تحقيق: قاسم محمد عباس، ط١، بيروت، ٢٠٠٩هـ.

- شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيُّ، المؤلَّفات الفلسفيَّة والصُّوفيَّة، الألواح العماديَّة،

كلمة التصوُّف، اللمحات، تحقيق: د. نجيب نجفقلي حبيبي، ط١، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠١٤م.

* الشَّهْرَسْتَانِيُّ: أبو الفتح محمَّدُ بنُ عبدالكريم (ت ٥٨٤هـ):

– مصارع الفلاسفة، تحقيق: سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوي، القاهرة، ١٩٧٦م.

*ابن عربيٍّ: محيي الدين محمدُ بنُ عليِّ بنِ محمَّدٍ (ت ٦٣٨هـ):

– الفتوحات المكيَّة: تحقيق وتقديم: د.عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د.إبراهيم مدكور، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

– فصوص الحِكم: تحقيق: د.أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربيِّ، بيروت، لبنان، د ت.

– شجرة الكون، تحقيق: رياض العبدالله، ط٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

*عبدالرحمن بدوي (دكتور):

– أفلوطين عند العرب، نصوص حقَّقها وقدَّم لها: د. عبدالرحمن بدوي ضِمن كتاب أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٥م.

*عبدالله صالح البراك: (دكتور):

– الإمام السُّهْرَوَرْدِيُّ عمرُ بنُ محمَّدٍ (ت ٦٣٢هـ) وآراؤه الاعتقاديَّة، مجلَّة الدراسات العربيَّة – جامعة المنيا – ٢٠٠٦م.

* الغزَّاليُّ: أبو حامدٍ محمدُ بنُ محمدِ بنِ أحمدَ الطوسيُّ النَّيْسَابوريُّ: (ت ٥٠٥هـ):

– تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

– مشكاة الأنوار: تحقيق د. أبو العلا عفيفي، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م.

* الْفَارَابِيُّ: أبو نصرٍ محمدُ بنُ محمدِ بنِ أوزلغَ بنِ طرحانَ، (٢٥٩هـ - ٣٣٩هـ):

– آراء أهل المدينة الفاضلة، قدَّم له وحقَّقه: د. ألبير نصري نادر، ط٢، دار المشرق، بيروت، لبنان، د. ت.

* ابن القيم: أبو عبدالله محمدُ بنُ أبي بكر بن أيُّوبَ بنِ قيِّمِ الجَوزيَّة (ت٧٥١هـ):

– اجتماع الجيوش الإسلاميَّة مع بيان موقف ابن القيِّم من بعض الفرق، إعداد وتحقيق: د.عواد عبدالله المعتق، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

* الْقُونَوِيُّ: محمد صدر الدين أبو المعالي بنُ إسحاقَ بنِ محمدِ بنِ يوسفَ: (ت ٦٧٢هـ).

– مراتب الوجود، ضمن (الإنسان الكامل في الإسلام)، نصوص أَلَّف بينها وترجمها وحقَّقها: د. عبدالرحمن بدوي، ط٣، الكويت، ١٩٧٦م.

* كامل مصطفى الشيبي: (دكتور):

– د.كامل مصطفى الشيبي: الفِكر الشيعيُّ والنزعات الصُّوفيَّة حتى مطلع القرن الثاني عَشَرَ، ط١، مكتبة النهضة، بغداد، ١٣٦٨هـ،١٩٦٦م.

*ابن مَسَرَّةَ: أبو عبدالله محمدُ بنُ مَسَرَّةَ الجبليُّ: (٢٦٩ - ٣١٩هـ).

– كتاب خواص الحروف وحقائقها، ضمن مجموعة كتب محقَّقة لأعلام التصوُّف الأندلسيِّ والمغربيِّ بعُنوان: (نصوص من التراث الصوفيِّ في الغرب الإسلاميِّ) تحقيق: أ.د. محمد العدلوني الإدريسي، ط١، دار الثقافة، المغرب، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

* محمد علي أبو ريان: (دكتور):

– محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيِّ،

ط١، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٩م.

*محمود محمود الغراب:

جمع وتأليف: رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات من القرآن من كلام محيي الدين بن عربي، وعلى هامشه: إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن لمحيي الدين بن عربي، دمشق، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

* محمود ماضي: (دكتور):

- في فلسفة ابن سينا تحليل ونقد، ط١، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩٧م.

* محمود قاسم: (دكتور):

- دراسات في تصوُّف محيي الدين ابن عربيٍّ، القاهرة، ١٩٧١م.

* مجمع اللغة العربيَّة:

- المعجم الفلسفيُّ - اضطلع بأعبائه: د. إبراهيم مدكور، د. محمود قاسم، د. محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة - القاهرة.

*موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة:

- المشرف العامُّ: صاحب السموِّ الأمير د. سعود بن سلمان بن محمد آل سعود، ط١، تصنيف وإعداد مجموعة من الأكاديميين والباحثين المتخصِّصين في جامعات العالم، مراجعة وتقديم: عدد من كبار العلماء والمختصِّين في العالم الإسلاميِّ، دار التوحيد، الرياض، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.



فهرس الموضوعات